وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳
ارادۃ - استظہار

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳

إرادة ——— استظہار

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

"من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين"

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۵۶	حق جوار	۱۷
۵۶	حقوق ارتفاق میں تصرف	۲۰
۵۸	فائدہ پہنچانے والے کے رجوع کے احکام اور ارتفاق پر رجوع کا اثر	۲۲
۵۸-۱۳۵	إرث	۱-۱۵۹
۵۸	تعریف	۱
۵۹	ارث کی اہمیت	۲
۵۹	ارث کا فقہ سے تعلق	۳
۵۹	ارث کی مشروعیت کی دلیل	۴
۶۰	وراثت کے احکام میں تدریج	۵
۶۱	ترکہ سے متعلق حقوق اور ان میں ترتیب	۶
۶۴	ارکان ارث	۱۲
۶۴	شروط میراث	۱۳
۶۵	اسباب ارث	۱۴
۶۵-۷۳	موانع ارث	۱۵-۲۳
۶۵	رق (غلامی)	۱۶
۶۶	قتل	۱۷
۶۸	اختلاف دین	۱۸
۶۸	مرتد کا وارث ہونا	۱۹
۷۰	غیر مسلموں کے درمیان اختلاف دین	۲۰
۷۲	غیر مسلموں کے درمیان اختلاف دار	۲۱
۷۳	دور حکمی	۲۳
۷۳	مستحقین ترکہ	۲۴
۷۴	مقررہ حصے	۲۵
۷۵	اصحاب فروض (مقررہ حصوں کے حقدار)	۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۴۰	تیمم میں استخفاف	۲
۲۴۰	کفارات میں استخفاف	۳
۲۴۰	عدت میں استخفاف	۴
۲۴۱	استار	
	دیکھئے: استتار	
۲۴۱	استباق	
	دیکھئے: سباق	
۲۴۲-۲۴۱	استبداد	۴-۱
۲۴۱	تعریف	
۲۴۱	متعلقہ الفاظ: استقلال، مشورہ	۲
۲۴۱	استبداد کا شرعی حکم	۴
۲۴۲	استبدال	
	دیکھئے: ابدال	
۲۵۱-۲۴۲	استبراء	۳۰-۱
۲۴۲	تعریف	
۲۴۵-۲۴۳	اول: طہارت میں استبراء	-۲
۲۴۳	متعلقہ الفاظ: استنقاء، استنجاء، استنزاہ، استنکار	۳
۲۴۳	استبراء کا شرعی حکم	۷
۲۴۴	مشروعیت استبراء کی حکمت	۹
۲۴۴	استبراء کا طریقہ	۰
۲۴۵	استبراء کے آداب	
۲۵۲-۲۴۵	دوم: نسب میں استبراء	۳۰-۲
۲۴۶	متعلقہ الفاظ: عدت	۴
۲۴۶	آزاد عورت کا استبراء	۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۴۷	استبراء کی مشروعیت کی حکمت	۱۸
۲۴۹-۲۴۷	باندی کا استبراء	۲۳-۱۹
۲۴۷	الف: اس باندی کی ملکیت ملنے کے وقت جس سے وطی کا ارادہ ہو	۱۹
۲۴۸	ب: باندی کی شادی کرنے کا ارادہ	۲۰
۲۴۸	ج: موت یا آزادی کی وجہ سے ملکیت کا زوال	۲۱
۲۴۹	د: فروخت کی وجہ سے ملکیت کا زوال	۲۲
۲۴۹	ھ: سوء ظن کی وجہ سے استبراء	۲۳
۲۵۱-۲۴۹	مدت استبراء	۲۷-۲۴
۲۴۹	آزاد عورت کا استبراء	۲۴
۲۵۰	حائضہ باندی کا استبراء	۲۵
۲۵۰	حاملہ کا استبراء	۲۶
۲۵۰	اس باندی کا استبراء جس کو کم سنی یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو	۲۷
۲۵۱	دوران استبراء باندی سے استمتاع کا حکم	۲۸
۲۵۱	دوران استبراء عقد اور وطی کا اثر	۲۹
۲۵۱	دوران استبراء سوگ منانے (ترک زینت) کا حکم	۳۰
۲۵۲-۲۵۱	**استبضاع**	۳-۱
۲۵۱	تعریف	
۲۵۱	نکاح استبضاع کا اجمالی حکم	۲
۲۵۲	تجارت میں استبضاع	۳
۲۵۳-۲۵۲	**استتابہ**	۵-۱
۲۵۲	تعریف	
۲۵۲	استتابہ کا شرعی حکم	۲
۲۵۲	زندیقوں اور باطنیوں سے توبہ کرانا	۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	حد مقررہ مدت کے گزرنے والے حربی کو غلام بنانا	۴۰۵
۳	وہ حربی جو دار الاسلام میں بغیر امان آ جائے	۴۰۶
۱۴	زنا باندی سے پیدا ہونا	۴۰۶
۱۵	غلامی کا ختم ہونا	۴۰۶
۶	غلامی کے اثرات	۴۰۶
۱-۵	استسعاء	۴۰۸-۴۰۹
۱	تعریف	۴۰۸
۲	اجمالی حکم	۴۰۸
۵	بحث کے مقامات	۴۰۹
۱-۲۷	استسقاء	۴۱۰-۴۲۶
	تعریف	۴۱۰
۲	استسقاء کا شرعی حکم	۴۱۰
۳	مشروعیت کی دلیل	۴۱۱
۴	مشروعیت کی حکمت	۴۱۳
۵	استسقاء کے اسباب	۴۱۳
۶	استسقاء کی قسمیں اور ان میں افضل ترین قسم	۴۱۴
۷	استسقاء کا وقت	۴۱۵
۸	استسقاء کی جگہ	۴۱۶
۹	استسقاء سے قبل کے آداب	۴۱۷
۰	استسقاء سے قبل روزہ رکھنا	۴۱۷
	استسقاء سے قبل صدقہ	۴۱۸
۲	کچھ وقتی آداب	۴۱۸
۳	دعا کے ذریعہ استسقاء	۴۱۸
۴	دعا و نماز کے ذریعہ استسقاء	۴۱۹

ارادہ

تعریف:

۱ - ارادہ کے لغوی معنی مشیت کے ہیں۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال کسی چیز کا قصد کرنے اور اس کی طرف رخ کرنے کے معنی میں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - نیت:

۲ - جب ارادہ کا مفہوم ذکر کیا جا چکا ہے تو نیت کی تفصیل یوں ہے کہ شافعیہ کے یہاں نیت: کسی چیز کے قصد و ارادہ کا نام ہے، جب کہ یہ قصد و ارادہ اس چیز کو عمل میں لانے کے ساتھ ہو (۲)، اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں نیت: دل کا کسی فعل کے حتمی طور پر کرنے کا ارادہ و عزم کرنا ہے (۳)۔ اس تفصیل کے مطابق نیت میں یہ امر دیکھا جاتا ہے کہ اس کا عمل سے ارتباط ہو، اس کے ارتباط کے بغیر اس کو نیت نہیں کہتے، جب کہ ارادہ میں یہ امر ملحوظ نہیں ہوتا ہے۔

ب - رضا (رضامندی):

۳ - رضا: کسی کام کی رغبت اور اس کی طرف جھکاؤ ہے، پس ارادہ اور رضا میں تلازم نہیں، کیونکہ بسا اوقات انسان ایک چیز کا ارادہ کرتا ہے جب کہ وہ اس کو پسند نہیں کرتا یعنی اس کو اس کی خواہش اور رغبت نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے علمائے عقیدہ نے اللہ تعالیٰ کے ارادے اور رضا میں فرق کیا ہے، اسی طرح فقہاء نے اکراہ وغیرہ کے باب میں ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

ج - اختیار:

۴ - اختیار کا لغوی معنی: ایک چیز کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے۔ اور اصطلاح میں اختیار یہ ہے کہ جو چیز وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتی ہو، اس کے ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اس کا ارادہ کرنا۔ پس دونوں میں فرق یہ ہے کہ ارادہ میں ایک ہی امر کی طرف توجہ ہوتی ہے جب کہ اختیار میں دو پہلو سامنے آتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵ - الف - ارادہ صحیح تسلیم نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ کسی ایسے شخص سے صادر ہو جو ارادہ کی اہلیت رکھتا ہو۔

فقہاء نے اس پر بحث کتاب الحجر میں اس مسئلہ کے ضمن میں کی ہے کہ بچے، پاگل، سفیہ اور دیوالیے وغیرہ کے تصرفات فاسد ہیں، اور فقہاء نے ان کے ایسے ارادے کو کالعدم قرار دیا ہے، کیونکہ جن لوگوں سے اس کا صدور ہو رہا ہے وہ صاحب اہلیت نہیں، یا ایسا شخص ہے کہ اس کی اہلیت مقید ہے یا ناقص ہے۔

ب - ارادہ کے باب میں اصل یہ ہے کہ اس کا صدور "اصیل" کی طرف سے ہو (یعنی صاحب معاملہ و صاحب حق کی طرف سے ہو)، لیکن بسا اوقات دوسرے کا ارادہ بھی اصیل کے ارادے کے قائم مقام بن جاتا ہے، مثلاً وکالت میں وکیل کا ارادہ موکل کے ارادے کے قائم مقام

(۱) المجموع ۳/ ۲۳۳ طبع المطبعۃ المنیریہ، البحر الرائق ۳/ ۳۲۲ طبع المطبعۃ العلمیہ، حاشیہ بجیرمی علی منہج الطلاب ۳/ ۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ دیار بکر ترکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۳ طبع مصطفی محمد۔

(۳) حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۱۷ طبع المطبعۃ العثمانیہ، حاشیہ الصفتی علی الجواہر الزکیہ ص ۲۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۔

ہوتا ہے۔ کتب فقہ کی "کتاب الوکالۃ" میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

اور کبھی دوسرے کا ارادہ بجبر اصیل کے ارادے کے قائم مقام ہوتا ہے مثلاً ولی یا وصی ہونا، چنانچہ دوسرا شخص جو تصرفات انجام دیتا ہے وہ فی الجملہ اصیل کے ذمہ لازم ہو جاتے ہیں (۱)۔ اصطلاح "جبر" میں اس پر بحث آچکی ہے۔

ارادہ کو ظاہر کرنے والی تعبیرات:

۶- اصل یہ ہے کہ ارادہ کی تعبیر لفظ کے ساتھ کی جائے جو ارادہ کی اہلیت رکھنے والے شخص سے صادر ہو اور جو شخص بولنے سے عاجز ہو اس کا اشارہ تلفظ کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اسی طرح خط وکتابت، خاموشی، لین دین یہ بیشتر اوقات اس کے قائم مقام ہوتے ہیں (۲)۔ اور یہ بحث کتب فقہ کے مختلف ابواب مثلاً طلاق، نکاح اور بیوع وغیرہ میں پھیلی ہوئی ہے، اور اسی وجہ سے فقہاء نے بہت سے احکام میں گونگے کے اشارہ کو اس کے تلفظ کے درجہ میں شمار کیا ہے۔

ارادہ اور تصرفات:

۷- یہاں پر کچھ ایسے تصرفات بھی ہیں جن کے نتائج، آثار کے مرتب ہونے کے لئے ایجاب وقبول کے درمیان مطابقت ضروری ہے، مثلاً عقود، اس لئے کہ عقد رسی کے دو سروں کو باندھنے سے ماخوذ ہے، اور معنوی عقد کو رسی کے مشابہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں طرفین کی ضرورت ہوتی ہے، اور نتیجۃً دو ارادے بھی لازم ہیں، مثلاً بیع، اجارہ، رہن، صلح، شرکت، مضاربت، مزارعت، نکاح، خلع وغیرہ۔

جب کہ کچھ تصرفات اس قسم کے ہیں کہ ان کے آثار محض ارادہ سے مرتب ہو جاتے ہیں، اور یہ تصرفات دو طرح کے ہیں:

نوع اول: وہ تصرفات جن میں ارادہ کو رد کرنے اور واپس لینے سے واپسی نہیں ہوتا، مثلاً وقف۔ تفصیلات کتب فقہیہ کے ابواب وقف میں ہیں۔

نوع دوم: وہ تصرفات جن میں ارادہ رد کرنے اور واپس لینے سے واپس ہو جاتا ہے، مثلاً اقرار (۱)۔ تفصیلات کتب فقہیہ کے ابواب اقرار میں ہیں۔

۸- عاقدین کا ارادہ عقد کو وجود بخشتا ہے، اور تنہا ارادہ سے وہ تصرفات وجود میں آتے ہیں جن کا تعلق عقود سے نہیں، جبکہ عقود کے احکام وآثار صاحب شریعت کے مرتب کرنے کی وجہ سے ہیں، براہ راست عاقد کے مرتب کرنے سے نہیں (۲)۔

۹- اگر کسی تصرف میں غلطی، یا جبر واکراہ، یا عیب چھپانا، یا دھوکہ دیا جائے تو فی الجملہ یہ تصرف قابل ابطال ہوتا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جس کے ارادے میں اس طرح کی کمی پائی جائے اس کو اختیار دے دیا جائے (۳)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۵، ۲۷۰ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳ طبع اول بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳ طبع عیسی البابی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۱، الکافی ۲/ ۸۰۲ طبع اول، فتح القدیر ۵/ ۷۷ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۲/ ۱۸۳، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الطباعۃ العامرۃ، المبسوط ۱۱/ ۱۵۰۔

---

(۱) دیکھئے: المبسوط ۱۳/ ۱۲، ۱۳، المدخل الفقہی للزرقا فقرہ ۱۸۳، اور اس کے بعد کے صفحات، مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی للسنہوری ۱/ ۱۰۳ طبع دار البیان العربی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳۳۔

(۳) المبسوط ۱۳/ ۱۲-۱۳۔

إراقہ

تعریف:

۱ - إراقہ کا لغوی معنی: بہانا ہے، کہا جاتا ہے: "أراق الماء" یعنی اس نے پانی کو بہادیا (۱)۔ فقہاء لفظ "إراقہ" کو اسی طرح سے استعمال کرتے ہیں، اور اس سب مواقع میں عموماً "بہانا" کے معنی پائے جاتے ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں: "إراقة الخمر" اور "إراقة الدم" ہر ایک میں بہانے کا مفہوم ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

الف - إراقۂ دم (خون بہانا):

۲ - شریعت کی نظر میں ہدی (قربانی کا جانور جو حرم میں بھیجا جائے) اور قربانی اور عقیقہ میں پالتو جانوروں کا خون بہانا بذات خود قربت وعبادت ہے، ابن قیم نے کہا ہے: "وہ ذبیحے جو اللہ تعالی کے قرب کا ذریعہ اور عبادت ہیں تین ہیں: ہدی، قربانی، اور عقیقہ" (۲)۔ اور مرغینانی نے کہا ہے "ہدی میں وہی جانور جائز ہیں جو قربانی میں جائز ہیں، کیونکہ یہ خون بہانے سے تعلق رکھنے والی عبادت قربت ہے" (۳)۔

کوئی اور عمل إراقہ کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، چنانچہ اگر قربانی، ہدی، یا عقیقہ کی بکری کو ذبح کرنے سے پہلے صدقہ کردے تو قربانی، ہدی یا عقیقہ کی طرف سے کافی نہیں (۱)۔ فقہاء نے اس پر کتاب الاضاحی وکتاب الحج میں بحث کی ہے۔

اسی طرح شارع نے خون بہانے کو اس صورت میں بھی قربت وعبادت مانا ہے جب وہ خیر اور صلاح کو وجود میں لانے کا ذریعہ ہو، جیسا کہ کفار اور باغیوں سے جنگ کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے کہ ان کا قتل ان کی سرکشی کے خاتمہ اور اللہ کے کلمہ کی سربلندی کا ذریعہ ہے، اسی لئے اگر اس مقصد کی تکمیل خون بہائے بغیر ہوجائے تو اس سے گریز کرنا ضروری ہے، اور اسی وجہ سے اگر یہ لوگ اہل حق کی بات مان کر اسلام کے پرچم تلے آجائیں تو قتل وقتال ممنوع ہوجاتا ہے۔

فقہاء نے کتاب الجہاد اور کتاب البغاۃ میں اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔

اسی طرح قصاص یا حد میں خون بہانا تاکہ لوگ سرکشی اور اللہ کی حرام کردہ چیزوں کی خلاف ورزی کرنے سے گریز کریں، فرمان باری ہے: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب" (۲) (اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے)۔

اور شارع نے ناحق اور ناجائز مقصد سے خون بہانا حرام قرار دیا ہے، اسی وجہ سے مسلمان یا ذمی کا ناحق قتل حرام ہے، اور بے ضرر جانور کا ذبح جب کہ کھانے کے لئے نہ ہو حرام کیا ہے، اور جس جانور کا کھانا جائز ہے اس جانور کا ذبح جب کہ غیر اللہ کے نام پر ہو حرام قرار دیا ہے (۳)۔ جیسا کہ فقہاء نے کتاب الذبائح میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور شارع نے خون بہانے کو اس صورت میں مباح قرار دیا ہے

---

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب۔
(۲) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۲/ ۳۳۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۶۹ھ۔
(۳) الہدایہ ۱/ ۱۸۵ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۶۶ طبع المطبعۃ الجمالیہ مصر ۱۳۲۸ھ۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۹۔
(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۹، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۶۹۔

جبکہ مقصد کسی انسان کے دوسرے انسان پر حملہ کا دفاع ہو(۱)، یا ایسی شیء کا حصول ہو جس کے ذریعہ سے وہ اپنے سے موت کو دفع کرسکے، مگر اس شیء کا حصول اس شخص کا خون بہائے بغیر ممکن نہ ہو جو اس کو زندہ رکھنے والے سامان سے روک رہا ہو، درانحالیکہ وہ اس شخص کی حاجت سے زائد ہو(۲)، اسی طرح ضرر رساں جانور کا خون بہانا مباح ہے(۳)۔ فقہاء نے اس پر مختلف ابواب میں بحث کی ہے، مثلاً ''صیال''، ''جنایات'' اور ''حج'' میں جب وہ اس بابت گفتگو کرتے ہیں کہ محرم کے لئے کن جانوروں کا مارنا جائز ہے۔

ب- نجاستوں کا بہانا:

۳- نجاستوں کا بہانا اس کو ضائع کرنا ہے، اور یہ فی الجملہ مطلوب ہے اگر اس کی کوئی حاجت یا ضرورت نہ ہو، نجاستوں کو بہانے سے متعلق جتنے احکام آتے ہیں وہ بھی احکام نجاستوں کو ضائع کرنے سے متعلق بھی آتے ہیں، اصطلاح ''إتلاف'' میں اس پر بحث ہوچکی ہے۔

ج- منی کو بہانا:

۴- جماع کے وقت منی کو شرمگاہ سے باہر بہانے کو فقہاء ''عزل'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور ''عزل'' حرہ (آزاد عورت) سے اس کی اجازت کے بعد جائز ہے، جب کہ باندی سے عزل کرنے میں فی الجملہ اجازت کی ضرورت نہیں(۱)۔

اس کی تفصیل ''عزل'' کی اصطلاح میں آتی ہے اور فقہاء نے اس پر کتاب النکاح میں بحث کی ہے۔

أراک

دیکھئے: ''استیاک''۔

(۱) دیکھئے: جواہر الإکلیل ۲/۲۹۷ طبع مطبعہ عباس، حاشیہ قلیوبی ۴/۲۰۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۵۱ طبع بولاق، المغنی ۸/۳۳۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۸/۶۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۹، موطا امام مالک ۱/۳۵۳، نیل الأوطار ۵/۲۷ طبع المطبعۃ العثمانیہ مصریہ، عمدۃ القاری شرح البخاری: کتاب الصید، باب ما یقتل المحرم من الدواب۔

(۱) المغنی ۷/۲۳، ۲۴ طبع الریاض۔

إربہ

تعریف:

۱- "إربہ" کا لغوی معنی: حاجت و ضرورت ہے، اس کی جمع "إرب" آتی ہے، کہا جاتا ہے: أرب الرجل إلی الشیٴ یعنی اسے اس چیز کی ضرورت پڑی(۱)۔ اور اصطلاحی معنی: عورتوں کی حاجت ہونا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

غیر أولی الإربۃ:

۲- فخر الدین رازی نے کہا ہے: کہا گیا ہے کہ ان سے مراد وہ لوگ ہیں جو تمہارا بچا کھچا کھانا حاصل کرنے کے لئے تمہارے ساتھ ساتھ لگے رہتے ہیں، انہیں عورتوں کی ضرورت نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بھولے بھالے ہوتے ہیں، عورتوں کے معاملات سے بالکل واقف نہیں، یا وہ نیک بزرگ لوگ ہیں کہ اگر عورتوں کے ساتھ ہوں تو نگاہیں جھکالیں، اور معلوم ہے کہ خصی اور مخنث (ہیجڑے) وغیرہ کے پاس بسا اوقات نفس جماع کی صلاحیت و رغبت نہیں ہوتی، لیکن جماع کے ماسوا دلطف اندوز ہونے کی شدید خواہش اور رغبت ہوتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "غیر أولی الإربۃ" سے یہ لوگ مراد نہیں، لہذا ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں قطعی طور پر معلوم ہو کہ ان کو کسی بھی طرح سے لطف اندوز ہونے کی رغبت و حاجت نہیں، یا تو اس وجہ سے کہ ان کے اندر شہوت نہیں ہوتی، اور یا اس وجہ سے کہ وہ ان معاملات کو جانتے نہیں، اور یا فقر و مسکنت کی وجہ سے، ان تینوں صورتوں کی بنا پر علماء کی رائیں مختلف ہوتی ہیں، ان میں سے بعض نے کہا: غیر أولی الإربۃ سے مراد وہ فقراء ہیں جو فاقہ کش ہیں، بعض نے کہا: اس سے مراد معتوہ (کم عقل)، ابلہ (ناسمجھ) اور بچہ ہیں، بعض نے کہا: اس سے مراد بوڑھا شخص، اور وہ لوگ ہیں جن کے پاس شہوت نہیں، اور اس سب کا اس لفظ کے تحت آنا ممکن ہے، لیکن اس میں بچہ کو شامل کرنا مناسب نہیں، جیسا کہ ابوبکر بن العربی نے کہا ہے، کیونکہ اس کا مستقل حکم موجود ہے یعنی فرمان باری ہے: "أو الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء"(۱) (اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)۔

اجمالی حکم:

۳- حنفیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ خصی، مقطوع الذکر، بوڑھا، غلام، فقیہ، مخنث (زنخا)، کم عقل اور ناسمجھ، اجنبی عورت کو دیکھنے میں فحل (صاحب شہوت مرد) کی طرح ہیں، کیونکہ خصی بسا اوقات جماع کرتا ہے اور اس کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے، اور مجبوب بھی لطف اٹھاتا ہے اور انزال کرتا ہے، اور زنخا فاسق و بدکار ہو سکتا ہے، جب کہ معتوہ اور ابلہ (ناسمجھ) میں شہوت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کبھی کسی چیز میں کو نقل کرتے ہیں جن کا وہ مشاہدہ کرتے ہیں(۲)۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول اور حنفیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے کہ عورتوں کی طرف

---

(۱) الصباح المنیر، لسان العرب، مادۂ "أرب"۔

(۲) تفسیر فخر الدین الرازی ۲۳/ ۲۰۸ طبع عبد الرحمن محمد۔

---

(۱) تفسیر فخر الدین الرازی ۲۳/ ۲۰۸، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۶۲، اور آیت سورۂ نور/ ۳۱ کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۹ طبع اول بولاق، طحطاوی علی الدر ۴/ ۱۸۶ طبع المعرفہ، روح المعانی ۱۸/ ۱۴۲ طبع المنیریہ۔

دیکھئے میں " غیر أولی الإربة" کا حکم محارم کا ہے، وہ عورتوں کی زینت کی جگہوں مثلاً بال اور بازو کو دیکھ سکتے ہیں، اور عورتوں کے پاس آنے جانے میں بھی ان کا حکم محارم کا ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال"(۱) (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں اور (عورت کی طرف) ان کو ذرا توجہ نہ ہو)۔

أرتّ

دیکھئے: "رثّ"۔

(۱) حاشیہ طحطاوی علی الدر ۴/۱۸۶، الحطاب ۱/۵۰۰-۵۰۱ طبع لیبیا، البجیرمی علی الخطیب ۳/۳۱۴ طبع المعرفۃ، المغنی ۷/۴۶۲ طبع اول المنار، آیت سورۂ نور/۳۱ کی ہے۔

ارتثاث

تعریف:

۱- لغت میں ارتثاث یہ ہے کہ زخمی کو میدان جنگ سے اٹھالیا جائے اور وہ زخمی ایسا کمزور ہو کہ اس کو زخموں نے نڈھال کر دیا ہو(۱)۔ کہا جاتا ہے: ارتثّ الرجل (فعل مجہول کے ساتھ) یعنی وہ میدان جنگ سے زخمی حالت میں جبکہ اس میں رمق حیات باقی تھی، اٹھالیا گیا۔ اور فقہاء نے ارتثاث کی تعریف میں چند قیدوں کا اضافہ کیا ہے، ان کے یہاں اس کی تعریف یہ ہے: مقتولین کی صفت سے نکل کر زندگی کی حالت میں آجانا، اور مرتث: وہ شخص ہے جس کو میدان جنگ سے مکمل زندگی کی حالت میں منتقل کیا گیا ہو، مثلاً اس نے بات چیت کی، کھایا پیا، سویا یا خرید و فروخت کی یا اتنی مدت زندہ رہا جس کو عرف میں دیر تک باقی رہنا کہتے ہیں، پھر اس کا انتقال ہوگیا(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- مرتث کو غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کیونکہ دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ شہید نہیں سمجھا جاتا، لہذا اس پر شہداء کے احکام جاری نہ ہوں گے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۲۱ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ، حاشیہ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۴۲۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۴۰۳ طبع اول المنار، نہایۃ المحتاج ۲/۴۹۰ طبع مصطفی الحلبی۔

دنیوی احکام کے اعتبار سے گو کہ وہ شہید نہ ہو، لیکن ثواب کے حق میں وہ شہید ہے، اور اس کو شہیدوں کا ثواب ملے گا۔ کفار کے ساتھ جنگ کے بعد جو شخص اس طرح مرگیا اس کے بارے میں یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

البتہ باغیوں سے جنگ یا اہل عدل (غیر باغی) کی آپسی جنگ کے بعد جو شخص مرجائے اس کے غسل اور نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے(۱)، دیکھئے: "بغاۃ"۔

بحث کے مقامات:

۲- فقہاء مرتث کے احکام باب الجنائز اور باب البغاۃ میں ذکر کرتے ہیں۔

ارتداد

دیکھئے: "ردۃ"۔

ارتزاق

دیکھئے: "رزق"۔

(۱) سابقہ مراجع۔

ارتفاق

تعریف:

۱- لغت میں ارتفاق کے معانی میں سے سہارا لینا اور نفع اٹھانا ہے۔ کہا جاتا ہے: ارتفق بالشيء: اس چیز سے فائدہ اٹھایا۔ مرافق الدار: پانی بہنے کی جگہیں وغیرہ، مثلاً مطبخ اور بیت الخلاء (۱)۔

اصطلاح میں حنفیہ نے ارتفاق کی تعریف یوں کی ہے کہ کسی جائیداد پر ثابت شدہ حق جو دوسری جائیداد کی منفعت کے لئے ہو ارتفاق ہے، اور مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جائیداد سے وابستہ منافع کا حاصل کرنا(۲)۔ حنفیہ کے مقابلہ میں مالکیہ کے یہاں "ارتفاق" میں عموم زیادہ ہے، کیونکہ ان کی تعریف میں جائیداد کا دوسری جائیداد سے فائدہ اٹھانا تو ہے ہی، خود کسی شخص کا بھی جائیداد سے فائدہ اٹھانا اس میں شامل ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ارتفاق کی جو شکلیں ملتی ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں مالکیہ سے متفق ہیں(۳)۔

(۱) القاموس، المصباح۔

(۲) البہجہ علی شرح التحفہ ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲ طبع الحلبی، البحر الرائق ۱/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع العلمیہ۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۱۸۷، لابی یعلی ص/ ۲۰۹، جامع الفصولین ۱/ ۱۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اختصاص:

۲- اختصاص: "اختصصته بالشئ فاختص هو به" کا مصدر ہے (میں نے اس کو فلاں چیز کے ساتھ خاص کیا تو وہ اس کے ساتھ مخصوص ہوگیا) (۱)۔ اور جب ایک شخص کسی چیز کے ساتھ مخصوص ہوجائے تو دوسرے کے لئے اس شخص کی اجازت کے بغیر اس چیز سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہوتا ہے لہذا اجازت کی شرط کے علاوہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ارتفاق کے اندر تو نفع اٹھانے میں شرکت متصور ہے، برخلاف اختصاص کے، نیز ارتفاق میں عارضی اور دوام کا پہلو غالب ہوتا ہے، برخلاف اختصاص کے کہ اس میں عدم دوام غالب ہوتا ہے۔

ب- حیازہ یا حوز:

۳- حیازہ یا حوز کے لغوی معانی ہیں: جمع کرنا اور ملانا۔

اصطلاحی معنی: کسی چیز پر ہاتھ رکھنا، اور اس پر قابض ہونا ہے (۲)۔

ج- حقوق:

۴- حقوق حق کی جمع ہے، اور حق لغت میں وہ امر ہے جو ثابت اور موجود ہو۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا استعمال اس چیز کے لئے ہوتا ہے جو انسان کے مفاد میں شرعی طور پر اس کے لئے ثابت ہو۔ جائداد سے متعلق حقوق اور مرافق کے درمیان ایک فرق وہ ہے جس کو ابن نجیم نے "جامع الفصولین" کے حوالہ سے نقل کیا ہے "جائداد کے ہونے میں جو "حقوق ومرافق" کا ذکر کیا جاتا ہے تو حقوق سے پانی بہنے کا اور چلنے کا راستہ وغیرہ مراد ہوتا ہے اور یہ بالاتفاق ہے، اور مرافق سے مراد امام ابو یوسف کے یہاں گھر کے منافع ہیں، اور ظاہر الروایہ میں مرافق سے مراد حقوق ہی ہیں (۱)۔

لہذا امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق مرافق اور حقوق ایک ہیں، اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق مرافق میں حقوق کی بہ نسبت عموم زیادہ ہے، کیونکہ اس سے مراد گھر کے وہ تمام متعلقات ہیں جن سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، جیسے وضوخانہ اور مطبخ جیسا کہ قہستانی میں ہے، اور کسی شی کا "حق" اس کے تابع اور اس کے لئے ناگزیر ہوا کرتا ہے جیسے راستہ اور پانی کا حق، اس لئے حق (بمقابلہ مرافق) خاص ہے (۲)۔

ارتفاق کا شرعی حکم:

۵- ارتفاق کا حکم اصلاً اباحت ہے، جب تک نفع اٹھانے والے پر ضرر رساں ہونا یا دفع ضرر کے لئے وہ متعین نہ ہو، اور "ارفاق" یعنی فائدہ پہنچانا مندوب ومستحب ہے کیونکہ حضور ﷺ نے اس کی ترغیب دی ہے فرمان نبوی ہے: "لایمنع أحدکم جاره أن یغرز خشبة فی جداره" (۳) (تم میں سے کوئی بھی اپنے ہمسایہ کو اس بات سے نہ روکے کہ وہ اس کی دیوار میں لکڑی لگائے)۔ نیز فرمایا ہے: "لایدخل الجنة من خاف جاره بوائقه" (۴)، (وہ شخص جنت

(۱) المصباح۔

(۲) البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۵۳۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۸۷، ۱۸۸، ولابی یعلی ر ۲۰۸، جامع الفصولین ۱/ ۱۵۶، البحر الرائق ۶/ ۳۰۸ طبع العلمیہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۲ طبع بولاق۔

(۳) بخاری شریف مع فتح الباری ۵/ ۱۱۰ طبع السلفیہ، مسلم شریف ۳/ ۱۲۳۰ طبع عیسی الحلبی، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

(۴) مسند احمد ۲/ ۳۷۳ طبع المیمنیہ، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۱۶۹ طبع مکتبۃ القدسی) میں کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

میں نہیں جائے گا جس کا پڑوسی اس کے شہ ہتیر سے فائدہ اٹھاتا ہو)۔

فائدہ پہنچانے والے کے رجوع کی صلاحیت کے اعتبار سے ارتفاق کی نوع:

٦- ارتفاق (فائدہ پہنچانا) یا تو محدود زمانہ کے لئے ہوگا، مثلاً ایک سال یا دس سال، یا ہمیشہ کے لئے ہوگا، ان صورتوں میں مرفق (فائدہ پہنچانے والا) پابند رہے گا اور اس پر فائدہ پہنچانا لازم ہوگا، مقررہ مدت سے قبل اس کے لئے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں، یا ارتفاق کسی زمانہ کے ساتھ محدود نہیں بلکہ مطلق ہوگا، اس صورت میں کسی مدت کے بغیر پابندی ہوگی جس میں عام طور پر پڑوسیوں کے معاملات میں اس جیسی چیزوں سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اور اس سلسلہ میں دیوار میں کڑی گاڑنا، دروازہ کھولنا، یا پانی سے سیراب کرنا وغیرہ جیسے تعمیر کے بعد اس کو واپس لینا سب برابر ہے(۱)۔

رجوع کے تفصیلی احکام فقرہ ۲۴ میں آرہے ہیں۔

ارتفاق کے اسباب:

٧- کبھی ارتفاق حکم شارع سے وجود میں آتا ہے، اور یہ صورت عمومی اموال یا مباحات میں ہوتی ہے، جیسے غیر آباد اراضی کو آباد کرنا وغیرہ، اور کبھی مالک کی جانب سے اجازت اور شخصی جائیداد کی نسبت سے، یا اس تصرف کے تقاضہ کے نتیجہ میں جس کا معاملہ ارتفاق کا ثبوت ہو جیسے اجارہ اور وقف میں، اگرچہ حقوق ارتفاق سے انتفاع کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اور کبھی ارتفاق استصحاب حال سے ثابت ہوتا ہے، اس حق کے پیدا ہونے کا سبب معلوم نہیں ہوتا، لیکن اس پر طویل مدت گزر جانے سے حق ارتفاق کا قدیم سے ثابت ہونا معلوم ہوجاتا ہے۔

عوامی منافع سے ارتفاق اور اس میں ترجیح:

٨- حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ کشادہ شاہراہوں اور سڑکوں اور آبادی کے درمیان کھلے ہوئے میدانوں میں بیٹھ کر بیع و شراء کے ذریعہ سہولت حاصل کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ کسی کے لئے تنگی اور گذرنے والے کے لئے موجب ضرر نہ ہو، اس لئے کہ تمام زمانے اور تمام ملکوں میں تمام لوگوں نے بغیر نکیر کے اسے معمول بنا رکھا ہے، نیز اس لئے کہ یہ بغیر کوئی ضرر پہنچائے بغیر مباح طور پر فائدہ اٹھانا ہے، لہذا اس کو ممنوع نہیں کیا جائے گا جیسے کہ راستوں اور میدانوں سے گذرنا ممنوع نہیں، امام احمد نے فرمایا: بازار کی دکانوں (یعنی وہ جگہیں جو عارضی طور پر خرید و فروخت کرنے والوں کے لئے مہیا کی گئی ہیں) میں جو سب سے پہلے آئے وہ رات تک کے لئے اس کا حقدار ہے، گذشتہ زمانہ میں مدینہ کے بازار میں یہی نوعیت تھی، اور فرمان نبوی ہے: "منی مناخ من سبق"(۱) (منیٰ اس شخص کی قیامگاہ ہے جو پہلے آجائے)۔ اور وہ اپنے سایہ کے لئے کوئی ایسی چیز رکھ سکتا ہے جس سے ضرر نہ ہو۔۔۔ اگر وہ وہاں سے اٹھ کھڑا ہو اور اپنا سامان وہاں چھوڑ دے تو دوسرے کے لئے اس کو وہاں سے ہٹانا جائز نہیں، کیونکہ اس پر پہلے شخص کا قبضہ ہے، اور اگر وہ اپنا سامان منتقل کرلے تو دوسرا شخص وہاں بیٹھ سکتا ہے، کیونکہ اس کا قبضہ ختم ہوگیا، اور اگر کوئی شخص کسی ایسی جگہ پر بیٹھے، وہ مکان لگائے اور اسے طویل دینا چاہا تو اس سے منع کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس طرح مالک بننے والے کی طرح ہوجائے گا، اور ایسے نفع کو اپنے ساتھ خاص کرلے گا جس کے استحقاق میں دوسرے بھی اس کے برابر حق رکھتے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ پھر وہ نہ ہٹایا جاسکے اس لئے کہ وہ جس جگہ پر آیا ہے

---

(۱) المغنی مع الشرح ۴/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

(۱) حدیث: "منی مناخ من سبق" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۰۰ طبع عیسی الحلبی) اور ترمذی (۳/ ۲۲۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

وہاں اس سے پہلے کوئی مسبوق نہیں پہنچا، اور اگر دو آدمی ایک ساتھ پہنچیں تو گنجائش ہے کہ ان میں قرعہ اندازی کی جائے، اور یہ بھی گنجائش ہے کہ امام جس کو مناسب سمجھے آگے بڑھا دے، اور اگر بیٹھنے والے سے گذرنے والوں کو تکلیف ہوتی ہو تو اس کے لئے اس جگہ بیٹھنا جائز نہیں، اور نہ امام کے لئے جائز ہے کہ اس کو وہاں بیٹھنے دے، نہ معاوضہ کے ساتھ نہ بلا معاوضہ (۱)۔

تقریباً اسی کی تصریح شافعیہ نے کی ہے، رملی نے کہا ہے: اگر کسی کو مسجد یا مدرسہ میں کسی جگہ سے انس ہو جائے، جہاں وہ لوگوں کو فتوی دے، یا قرآن پڑھائے، یا کوئی شرعی علم یا اپنا کوئی ہنر سکھائے، یا مذکورہ چیزوں کو سیکھنے کے لئے ایسا کرے، مثلاً کسی استاد کے سامنے درس سننے کے لئے، تو یہ سڑک پر لین دین کرنے کے لئے بیٹھنے والے کی طرح ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کی طرف سے افادہ یا استفادہ پایا جائے، بلکہ سڑک پر لین دین کے لئے بیٹھنے والے کے مقابلہ میں اس کا حق بدرجہ اولی ہوگا، کیونکہ اس جگہ پابندی سے بیٹھنے میں اس کا ایک مقصد ہے کہ لوگ اس سے مانوس ہو جائیں، اور جس حدیث میں مساجد میں مستقل جگہ بنانے کی ممانعت آئی ہے وہ حدیث دوسری چیزوں کے ساتھ خاص ہے، اور اس کے لئے امام کی اجازت کی بھی شرط نہیں، اور اگر (کسی جگہ مستقل بیٹھنے والا) حاضر نہ رہے تو دوسرا اس جگہ بیٹھ سکتا ہے، تاکہ اس جگہ کا فائدہ جاری رہے۔

اگر کوئی خیراتی رباط (سرائے) میں کسی جگہ سب سے پہلے پہنچ جائے (۲) اور اس شخص پر اس کی شرط منطبق ہو، یا کوئی فقیہ کسی مدرسہ میں، یا معلم قرآن قرآنی تعلیم کی عمارت میں، یا صوفی خانقاہ میں پہلے پہنچ جائے (۳) تو اس کو تنگ کر کے وہاں سے ہٹایا نہیں جائے گا، اور

(۱) المغنی ۵/۷۷۶، ۷۷۷ طبع مکتبۃ الریاض۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۳۳۵ کچھ تصرف کے ساتھ۔
(۳) الفتاوی البزازیہ بر حاشیہ الفتاوی الہندیہ ۶/۱۱۳-۱۱۴، البجیرمی علی شرح المنہج ۳/

اگر وہ کسی عذر سے مثلاً کوئی چیز خریدنے کے لئے باہر جائے تو اس جگہ سے اس کا حق ختم نہیں ہوگا، اگرچہ وہ اس جگہ اپنا سامان یا اپنا نائب نہ چھوڑ کر گیا ہو، اور اگر وقف کرنے والا اس میں اقامت کی مدت مقرر کرے تو آنے والے اور نفع اٹھانے والے کے لئے اس سے زیادہ ٹھہرنا جائز نہیں، الا یہ کہ شہر میں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جس پر وقف کی شرط منطبق ہو، اس لئے کہ عرف اس پر شاہد ہے کہ وقف مدرسہ کو خالی رکھا نہیں جاتا، اور اسی طرح وقف کی شرط میں عرف پر عمل کیا جائے گا، اور کسی سرائے میں بلا ضرورت مجبوری اقامت کی مدت تین دن سے زیادہ نہیں رکھی جائے گی (۱)۔

۹ - مالکیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک نے عمومی منافع سے فائدہ اٹھانے اور خاص طور پر بادشاہ کی اجازت ضروری ہونے یا نہ ہونے کا بیان تفصیل سے کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: رہا ارتفاق تو وہ لوگوں کا بازار میں بیٹھنے کی جگہوں، سڑکوں کے دونوں طرف کشادہ جگہوں، شہروں کے اندر کشادہ جگہوں، سفر کی منزلوں اور قیام گاہوں سے فائدہ اٹھانا ہے، اور اس کی تین قسمیں کی ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں خاص طور پر صحرائی علاقوں وسیع میدانوں سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے، دوسری قسم خاص طور پر شخصی املاک کے کھلے حصوں اور میدانوں سے فائدہ اٹھانا، اور تیسری قسم سڑکوں اور راستوں سے فائدہ اٹھانے کے ساتھ خاص ہے۔

قسم اول کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ قافلوں کے گذرنے اور ان میں مسافروں کی استراحت کے لئے ہو، اس میں سلطان کا کوئی اختیار نہیں اس لئے کہ سلطان اس سے دور ہوتا ہے اور چلنے والوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اس سلسلہ میں سلطان کی خصوصی

= ۳۳۵، ۳۳۶۔
(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۳۳۵۔

ذمہ داری ہوگی کہ اس گزرگاہ کی خرابی کو درست رکھے اور قافلوں کے لیے پانی کا انتظام کرے، اور قافلوں کے نزول کے لئے سہولت فراہم کرے، اور جو اس منزل پر پہلے پہنچے وہ کوچ کر جانے تک بعد میں آنے والوں سے وہاں ٹھہرنے کا زیادہ حقدار ہوگا اگر کچھ لوگ ایک ساتھ وہاں پہنچ جائیں اور نزاع کی صورت پیدا ہو جائے تو بادشاہ غور و فکر کے ذریعہ ان میں مساوات کی شکل نکال کر نزاع کو ختم کرائے۔ جیسے کہ خانہ بدوش لوگ بنجر زمین کی تلاش میں چارہ حاصل کرنے چراگاہوں سے فائدہ اٹھاتے اور ایک زمین سے دوسری زمین میں منتقل ہونے کے لئے نکلیں تو وہ زمین جس کو انہوں نے چھوڑا اور جہاں سے انہوں نے نقل مکانی کی تو وہ اس زمین میں دیگر قافلوں اور مسافروں کی طرح شمار کئے جائیں گے، ان کے منتقل ہونے اور ان کے جانوروں کے چرانے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

دوسری شکل یہ ہے کہ اترنے والے اس جگہ اس لئے اترے ہیں تاکہ اس کو مستقل اقامت گاہ اور وطن بنائیں، تو اب بادشاہ کی ذمہ داری ہے کہ ان کے اس قیام پر نظر رکھے اور مناسب ترین جو بات ہو اس کی رعایت کرے، اگر ان کا قیام راستہ چلنے والوں کے لیے باعث ضرر ہے تو ان کو روکا جائے گا، وہاں اترنے سے پہلے بھی اور اترنے کے بعد بھی۔ اور اگر راستہ چلنے والوں کو ان کے قیام سے کوئی دشواری نہیں تو اس کو وہاں اترنے کی اجازت دینے اور نہ دینے، اور دوسروں کو وہاں منتقل کرنے کے بارے میں جو بات زیادہ بہتر ہو اس کی رعایت کرے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے جب کوفہ اور بصرہ کو آباد کیا تو یہی کیا، اور ان دونوں شہروں میں جن لوگوں کو مناسب سمجھا منتقل کیا، تاکہ مسافروں کا یہاں اجتماع فتنہ و فساد اور خون ریزی کا سبب نہ بن جائے، جیسے حاکم بنجر زمین کے الاٹ کرنے میں مصلحت کی رعایت رکھتا ہے۔ اور اگر وہ وہاں اترنے سے قبل اجازت نہ لیں تو ان کو اس سے نہ روکے، جیسا کہ اگر کوئی بنجر زمین کو بلا اجازت آباد کرے تو اس کو اس سے روکا نہیں جاتا، اور ان کے منافع کے پیش نظر وہاں تدبیر و انتظام کرے اور نئے مرے سے اجازت کے بغیر اور اجازت سے زیادہ تصرف اختیار کرنے سے ان کو روکے۔ شیخ بن عبد اللہ (عن ابیہ عن جدہ) نے نقل کیا ہے کہ ۱۷ھ میں ہم لوگ حضرت عمرؓ بن خطاب کے ساتھ عمرہ کرنے آئے، تو راستہ کے چشمے والوں نے ان سے اس امر پر گفتگو کی کہ مکہ و مدینہ کے درمیان کچھ مکانات و منزلیں تعمیر کر لیں جواب تک نہ تھیں، تو انہوں نے ان کو تعمیر کی اجازت دے دی، اور شرط رکھی کہ مسافر پانی اور سایہ کا زیادہ حقدار ہوگا۔

دوسری قسم: خاص طور پر عمارتوں اور مخصوص املاک کے قطعے حصوں سے فائدہ اٹھانا، اس سلسلہ میں قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اگر مالکان کو اس سے نقصان پہنچتا ہے تو فائدہ اٹھانے والے کو روک دیا جائے گا، اور اگر ان کا نقصان نہیں تو اجازت کے بغیر ان سے فائدہ اٹھانے کے مباح ہونے کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول: اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اگرچہ مالکان اس کی اجازت نہ دیں، کیونکہ عمارت کے اطراف کا صحن ایسی جگہ ہے جو سہولت رسانی کے لئے ہی بنایا گیا ہے، جب اس کے مالکان اس میں سے اپنا حق وصول پائیں تو باقی میں دوسرے لوگ ان کے ساتھ برابر فائدہ اٹھانے کا حق رکھتے ہیں۔

دوسرا قول: مالک مکان کی اجازت کے بغیر مکان کے سامنے کے صحن سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، کیونکہ یہ مالکان کی املاک کے تابع ہے، لہذا وہ اس کے زیادہ حقدار رہیں گے، اور اس کو اپنے تصرف میں لانے کے بارے میں ان کو زیادہ خصوصیت حاصل ہے۔

جامع مسجدوں اور عام مسجدوں کے سامنے والطراف کے میدانوں کے بارے میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانے میں اگر مسجد میں آنے جانے والوں کو دقت پیش آتی ہے تو ممنوع ہے، اور بادشاہ کے لئے کسی کو اجازت دینا جائز نہیں، چونکہ نمازی اس کے زیادہ حقدار رہیں، اور اگر اس سے ان کو کوئی نقصان نہیں تو فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

تیسری قسم: سڑکوں اور عام راستوں کے اطراف سے فائدہ اٹھانا اس کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو اوپر گذری (۱)۔

حنفیہ کے یہاں حقوق ارتفاق:

۱۰ - ماسبق سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ حنفیہ ارتفاق کا اطلاق اس چیز پر کرتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور یہ خاص ہے ان چیزوں کے ساتھ جو توابع میں سے ہوں، مثلاً پانی کا حق، پانی کی گزرگاہ، راستہ، گزرنے کا حق، پانی کے بہنے کی جگہ اور پڑوس۔ امام ابو یوسف نے ارتفاق کو گھر کے منافع کے ساتھ خاص کیا ہے۔ ان تمام مذکورہ مرافق میں سے ہر ایک کی مخصوص اصطلاح ہے، لہذا یہاں یہی کافی ہے کہ ان مرافق میں سے ہر ایک کا تعارف کرا دیا جائے اور اس کا حکم بیان کر دیا جائے، اور تفصیلات ان سے متعلق خاص اصطلاحات کے لئے چھوڑ دی جائیں۔

شرب:

۱۱ - شرب کا لغوی معنی ہے: پانی کا حصہ (۲)۔

اصطلاحی معنی: زمین کے لئے پانی کا حصہ، دوسری چیزوں کے لئے پانی کے حصہ کو شرب نہیں کہتے۔

اس کا رکن پانی ہے کیونکہ اس کا دارومدار ہے۔

اس کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ شرب میں حصہ دار ہو۔

اور اس کا حکم یہ ثابت کرتا ہے اس سے کسی شی کا حکم وہی ہوتا ہے جس کے لئے وہ عمل میں لایا جاتا ہے (۱)۔

مسیل الماء (نالہ):

۱۲ - مسیل بہنے کی جگہ، مسیل الماء وہ پانی بہنے کی جگہ (۲)۔ اگر کسی شخص کے لئے قدیم حق حصول کی بنا پر دوسرے کی املاک میں جاری پانی کے بہنے کی جگہ، یا پانی لانے کی جگہ پائی جاتی ہو تو اس زمین والے کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہوگا (۳)۔ اگر کسی گھر کا بارش کے پانی کا نالہ زمانہ قدیم سے اس کے پڑوسی کے گھر پر ہو تو پڑوسی کو اس سے روکنے کا حق نہیں، اور حق مسیل کی شکل یہ ہے کہ ایک آدمی کے پاس زمین ہے اور اس زمین کا پانی بہنے کی جگہ دوسری زمین میں ہو (۴)۔

حق تسییل (پانی بہانے کا حق):

۱۳ - اس کی شکل یہ ہے کہ کسی کے پاس ایک گھر ہو اور اس گھر کے لئے پانی بہانے کا حق دوسرے گھر کی چھتوں پر ہو یا دوسرے گھر کی زمین پر ہو (۵)۔

طریق (راستہ):

۱۴ - حاشیہ ابن عابدین میں ہے: راستے تین ہیں: ایک راستہ وہ

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۸۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، والا بی یعلی ص ۲۰۸، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی۔

(۲) المصباح۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۹۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) المصباح۔

(۳) مجلۃ الاحکام دفعہ ۱۲۲۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۳۔

(۵) حوالہ سابق ۴/ ۱۸۳۔

ہے جو شارع عام پر نکلتا ہے، دوسرا وہ جو بند گلی میں نکلتا ہے، تیسرا وہ کسی انسان کی ملکیت میں مخصوص راستہ(۱)۔

ان کو استعمال میں لانے کے احکام آگے آئیں گے۔

حق مرور (گذرنے کا حق):

۱۵ - وہ یہ ہے کہ کسی کو دوسرے شخص کی زمین پر گذرنے کا حق ہو۔

اس کا حکم یہ ہے جیسا کہ "مجلۃ الاحکام" کی دفعہ (۱۲۲۵) میں تصریح ہے کہ "اگر کسی شخص کو کسی دوسرے شخص کے صحن میں گزرنے کا حق ہے تو صحن کے مالک کو گزرنے اور عبور کرنے سے روکنے کا حق نہیں"۔

دفعہ ۱۲۲۴ میں مرافق میں حقوق کے ثابت ہونے کے متعلق ایک عام حکم کی تصریح کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ "حق مرور، حق مجری، اور حق مسیل میں قدامت کا اعتبار ہے، یعنی ان چیزوں کو ان کی سابقہ قدیم حالت پر باقی رکھا جائے گا، کیونکہ دفعہ (۶) کے مطابق قدیم چیز اپنی سابقہ حالت پر باقی رہتی ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے، البتہ اگر کوئی قدیم چیز شریعت کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں، یعنی اگر معمول چیز اصل کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو اس کا اعتبار نہیں اگرچہ قدیم ہو، اور اگر اس میں کوئی ضرر فاحش (کھلا نقصان) ہو تو اس کو ختم کر دیا جائے گا، مثلاً اگر کسی گھر کی گندگی شارع عام سے ہو کر بہتی ہو تو اس کو بند کر دیا جائے گا، گو کہ قدیم ہو، جب کہ اس سے گذرنے والوں کو تکلیف ہوتی ہو، اس لئے کہ ایسی چیز کے نقصان وضرر کا ازالہ کیا جائے گا، اور اس کی قدامت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا"۔

اس دفعہ کی تشریح میں اتاسی نے کہا ہے: کہ اس کی قدامت کا اعتبار نہیں جبکہ وہ غیر مشروع ہو اگرچہ اس کا ضرر خاص ہو، جیسے کہ ایک شخص کے مکان میں ایک روشن دان ہے جو اس کے ہمسایہ کی عورتوں کے اٹھنے بیٹھنے کی جگہ پر کھلتا ہے تو اس ضرر کا دور کرنا ضروری ہے، اگرچہ وہ قدیم ہو، جیسا کہ فتاوی حامدیہ میں یہ فتوی دیا ہے: کہ جب ضرر واضح ہو تو قدیم وحادث کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ پھر اگر وہ مشروع ہے مثلاً بینۂ شرعیہ سے ثابت ہے کہ پڑوسی نے یہ تعمیر اس کے بعد کی ہے کہ وہ روشن دان ایک افتادہ زمین پر کھلتا تھا تو ایسی صورت میں اس ضرر کا ازالہ واجب نہیں ہے(۱)۔

حق تعلّی (اوپر کی فضا کے استعمال کا حق):

۱۶ - "مجلۃ الاحکام" کی دفعہ (۱۱۹۸) میں تصریح ہے کہ ہر شخص کو اپنی مملوک دیوار کے اوپر کی فضا کو استعمال کرنے اور جو چاہے اس میں تعمیر کرنے کا حق ہے، اور جب تک ضرر فاحش نہ ہو اس کا پڑوسی اس کو نہیں روک سکتا۔

اس دفعہ کی تشریح میں اتاسی نے کہا: پڑوسی کے اس خیال کا اعتبار نہیں کہ اس تعمیر سے اس کی ہوا اور دھوپ رک جائے گی، جیسا کہ "حامدیہ" میں اس کے بارے میں فتوی مذکور ہے، کیونکہ اس میں ضرر فاحش نہیں، اور "انقرویہ" میں ہے: اپنی دیوار پر تعمیر کرنے کا ہر شخص کو حق ہے جو چاہے اس سے زیادہ، پڑوسی اس کو روک نہیں سکتا، اگرچہ وہ آسمان کی بلندی تک پہنچ جائے۔ میری رائے ہے کہ یہ اس صورت میں مسلم ہے جب کہ اونچا کرنے سے پڑوسی کے گھر کے صحن سے ہوا اور دھوپ رکتی ہو، لیکن اگر اونچا کرنے سے اس کے لکڑی کی چھت والے گھر کی چھت سے ہوا اور دھوپ رک جائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کو اس سے روکا جائے گا، جیسا کہ متاخرین کا فتوی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۸۰۔

(۱) شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ ۳/۱۶۷ طبع حمص۔

حق جوار:

۱۷- مجلہ کی دفعہ (۲۰) میں تصریح ہے کہ: منافع جو حوائج اصلیہ میں سے نہیں ہیں مثلاً ہوا کو روکنا، اور کھڑکی کو بند کرنا، یا دھوپ کو نہ آنے دینا ضرر فاحش (کوئی بڑا ضرر) نہیں۔ البتہ مالکیہ دھوپ کو روکنا ضرر فاحش ہے، لہٰذا اگر کوئی نئی تعمیر کرے جس سے پڑوسی کے گھر کی کھڑکی بند ہو جائے اور اس قدر اندھیرا ہو جائے کہ وہ اندھیرے کی وجہ سے پڑھ نہیں سکتا تو یہ ضرر فاحش ہے اس لئے پڑوسی اس عمارت کو منہدم کرا سکتا ہے، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ دروازہ روشنی کے لئے کافی ہے، کیونکہ سردی وغیرہ کی وجہ سے دروازے کو بند کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اگر اس جگہ دو کھڑکیاں ہوں، نئی تعمیر سے ایک کھڑکی بند ہوئی تو یہ ضرر فاحش نہیں (۱)۔

اور روکنے کی علت ضرر فاحش کا پایا جانا ہے، جب اگر ضرر فاحش موجود ہو تو عمل سے روک دیا جائے گا ورنہ مباح ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں حقوق ارتفاق یہی ہیں۔

۱۸- عرف اور عام لوگوں کے استعمال کے لحاظ سے دوسرے حقوق ارتفاق بھی ہو سکتے ہیں، لہٰذا اگر استعمال کی وجہ سے دوسرے حقوق ارتفاق وجود میں آئیں تو ان پر بھی سابقہ احکام نافذ ہوں گے، چنانچہ عوامی ذرائع مواصلات مثلاً ٹرینیں، ہوائی جہاز، گاڑیاں، اور عام جگہوں میں لوگوں کے بیٹھنے کی جگہیں، اور اس طرح کی دوسری چیزوں کا معاملہ یہ ہے کہ یا تو ہر مسافر کے لئے پہلے سے ایک سیٹ مخصوص کر دی جائے، اگر ایسا ہے کہ ہر شخص کے لئے سیٹ خاص ہے تو دوسرا کوئی اس سیٹ پر اس کی اجازت کے بغیر نہیں بیٹھ سکتا، اور اگر مسافروں کے لئے سیٹیں مخصوص نہیں تو ہر سوار جس سیٹ پر پہلے پہنچ جائے بیٹھ سکتا ہے، اور جو بھی چیزیں اس قبیل کی ہوں ان سب کا یہی حکم ہے۔

۱۹- فقہاء مالکیہ اور حنابلہ نے سابقہ مرافق کے احکام "ارتفاق" کے بجائے دوسرے عنوانات سے ذکر کیے ہیں، چنانچہ مالکیہ نے "دفع ضرر اور سد ذرائع" کے باب میں، شافعیہ نے "تزاحم حقوق" کے باب میں، اور حنابلہ نے "صلح" کے باب میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

حقوق ارتفاق میں تصرف:

۲۰- جمہور فقہاء کا قول ہے کہ راستے دو طرح کے ہیں: نافذ (کھلا ہوا)، اور غیر نافذ (بند)۔ کھلا راستہ مباح ہوتا ہے، کسی کی ملکیت نہیں ہوتا، اور ہر شخص اپنی ملکیت (مکان وگھر) کا دروازہ اس میں حسب منشا کھول سکتا ہے، اور عام لوگ اس کو اپنے استعمال میں اس طور پر لا سکتے ہیں کہ چلنے والوں کو تکلیف نہ ہو۔

بند راستہ ان لوگوں کی ملکیت ہوتا ہے جن کے دروازے اس میں کھلتے ہوں، لیکن ان لوگوں کی ملکیت نہیں جن کی دیواریں راستہ سے لگی ہیں، اور ان کا دروازہ اس راستہ میں نہیں کھلتا، لہٰذا جن لوگوں کے دروازے اس میں کھلتے ہیں وہی لوگ اس راستے کے مالک اور اس میں شریک ہیں، کوئی دوسرا شخص ان کی رضامندی کے بغیر اس میں کوئی چھجہ نہیں نکال سکتا، اور نہ ہی گذرنے کے لئے دروازہ کھول سکتا ہے، یہ مسلک مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ تینوں مذاہب میں ہے۔

۲۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے پانی کے حصہ کی کلی یا جزوی طور پر بیع اور املاک کے حقوق (مثلاً حق مرور، حق مجری اور حق تعلی) کی بیع بوقت ضرورت وحاجت جائز قرار دی ہے، اور منافع اگرچہ معدوم ہوں ان کا عقد ومعاملہ لوگوں کی آسانی کے لئے جائز قرار دیا ہے، لیکن انہوں نے چھتوں پر پانی بہانے کے حق اور اس کو کرایہ یا عاریت کے طور پر دینے کے بارے میں یہ شرط رکھی ہے کہ وہ چھتیں معلوم ہوں

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ۔

جہاں سے پانی جاری ہوگا، وہ زمین پر جاری ہوگا۔ اسی طرح انہوں نے دیوار وغیرہ کے اوپری حصہ کو اس پر تعمیر کے لئے عاریت کے طور پر دینے کو جائز کہا ہے، نیز عاریت اور کرایہ پر دی جانے والی عام چیزوں کی طرح اس کو کرایہ پر بھی دیا جا سکتا ہے، چنانچہ اگر وہ تعمیر کے حق کو کسی معین بلندی تک بیچ دے تو خریدار اس پر تعمیر کا حقدار ہے (۱)۔

۲۲ - حنفیہ کے یہاں جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے راستے تین طرح کے ہیں:

وہ راستہ جو شارع عام پر کھلتا ہے، وہ راستہ جو بند گلی میں جاتا ہے، اور کسی انسان کی ملکیت میں مخصوص راستہ۔ تیسری قسم کا راستہ بیع (خرید فروخت) میں اس وقت تک داخل نہیں ہوتا جب تک اس کا ذکر یا حقوق کا ذکر یا مرافق کا ذکر نہ کر دیا جائے جب کہ اول الذکر دونوں قسم کے راستے بغیر تذکرہ کے بیع میں داخل ہیں، اور اس سے مراد بذات خود راستہ کو بیچنا ہے حق مرور کو نہیں، لہذا اگر کسی کا گھر دوسرے کے گھر کے اندر ہو، اور اس کے گھر تک راستہ اس دوسرے کے گھر کے اندر سے ہو کر جاتا ہے تو اس کی دو شکل ہے، یا تو اس کو اس میں صرف حق مرور حاصل ہے یا بذات خود راستہ اس کا ہے، اب اگر وہ بذات خود راستہ کو بیچ دے تو درست ہے، پھر اگر اس کی تحدید کر دے تو ظاہر ہے، ورنہ اس کو بڑے دروازے کی چوڑائی کے بقدر راستہ ملے گا۔

اس راستے اور بند گلی والے راستہ میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر راستہ بیچنے والے کی ملکیت ہوتا ہے جب کہ موخر الذکر راستہ میں تمام گلی والے شریک ہیں، اور اس میں عام لوگوں کا بھی حق ہوتا ہے (۲)۔

پانی کے حصہ کی فروخت، ہبہ، کرایہ پر دینا، اور صدقہ زمین کے تابع ہو کر مستحسن ہے، اس لئے کہ ظاہر روایت کے اعتبار سے وہاں متقوم نہیں، اور اسی پر فتوی ہے، اور شرح وہبانیہ سے نقل کیا ہے کہ بعض علماء نے اس کی بیع جائز قرار دی ہے پھر کہا: اگر (قاضی کی طرف سے) اس کی بیع کی صحت کا فیصلہ ہو جائے تو نافذ ہوگا (۱)۔

۲۳ - راہ حق مسیل تو اگر اس مقدار کی وضاحت تحدید کر دی جائے جس میں پانی بہے گا تو اس کی بیع جائز ہے اور اگر اس کی وضاحت نہ ہو تو جہالت کی وجہ سے ناجائز ہے، اور بذات خود مسیل کی بیع تو حق مسیل کی بیع کے بغیر بھی جائز ہے بشرطیکہ اس کی تحدید کر دی جائے، اور حق مرور کی بیع زمین کے تابع ہو کر بلا اختلاف جائز ہے، اور تنہا اس کی بیع ایک روایت میں جائز ہے، اس کو عام مشائخ نے لیا ہے، سامحانی نے کہا: یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

حق تعلی کی بیع جائز نہیں، حق تعلی اور حق مرور میں فرق یہ ہے کہ حق مرور کا تعلق بذات خود زمین سے ہوتا ہے، اور زمین مال ہے جو اعیان (سامان) ہے جب کہ حق تعلی کا تعلق فضا سے ہے، اور وہ عین نہیں، ایک دوسری روایت میں ہے کہ تنہا حق مرور کی بیع ناجائز ہے، اور ابو اللیث نے اسی کو صحیح کہا ہے۔

حق شرب کی بیع تابع ہو کر ہی جائز ہے، یہی صحیح ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ باطل ہے، "الخانیہ" میں کہا: یہ بیع فاسد ہونی چاہئے نہ کہ باطل، کیونکہ ایک روایت میں اس کی بیع جائز ہے، اور بعض مشائخ نے اسی کو لیا ہے (۲)۔

فائدہ پہنچانے والے کے رجوع کے احکام اور ارتفاق پر رجوع کا اثر:

۲۴ - لکڑی گاڑنے کا فائدہ پہنچانے کے بارے میں معتمد یہ ہے کہ

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۶، المدونہ ۶/ ۱۹۴، اسنی المطالب والرملی ۲/ ۲۰۹-۲۲۴، المغنی ۴/ ۵۴۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۴ طبع اول مصر۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۴۔

جازت کے بعد اس میں رجوع نہیں، مدت لمبی ہو یا تھوڑی، اور (فائدہ اٹھانے والا) باحیات ہو یا مر گیا ہو، البتہ اگر دیوار گر جائے تو وہ دوبارہ گاڑنے کے لئے ارفاق (اجازت) کی ضرورت ہوگی، اور تعمیر کے لئے صحن کو دے دیا تو اگر اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی تھی تو راجح یہ ہے کہ اس کو رجوع کا حق ہے اگرچہ اتنی مدت نہ گذری ہو جس کے لئے عادتاً اس قسم کا ارفاق واعارہ ہوتا ہے، لیکن معیر کے ذمہ ضروری ہے کہ مرتفق نے جو کچھ خرچ کیا ہے وہ یا اس کی قیمت ادا کرے۔

صحن اور دیوار میں فرق یہ ہے کہ بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اگر دیوار والا تاخیر کرے تو بھی دیوار کو عاریۃً دینے کا فیصلہ کیا جائے گا، بشرطیکہ عاریۃً دینے میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو، اور یہی امام شافعی، ابن کنانہ اور ابن حنبل کا قول ہے۔

صحن کے بارے میں جو جواز رجوع کا ذکر آیا ہے یہی "المدونہ" میں مذہب ذکر کیا گیا ہے۔

ابن رشد اور ابن زرقون نے ایسی زمین کا حکم دیوار میں بھی جاری کیا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک منفعت ہے، اور ابن رحال نے اسی کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا ہے: ظاہر یہ ہے کہ مذہب میں صحن اور دیوار کے درمیان اس حکم میں کوئی فرق نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا مالک رجوع کر سکتا ہے، بشرطیکہ کسی مدت کے ساتھ مقید نہ کیا ہو، جبکہ وہ مرتفق ان میں سے ہر ایک کو اس کا خرچ دے دے، ورنہ اس کے لئے اس مدت کے گذر جانے کے بعد ہی رجوع کرنا جائز ہے جس میں عاریت لینے والا فائدہ اٹھا سکے، معلوم یہ ہوا کہ صحن میں رجوع کے جواز کے بارے میں دو رائیں ہو گئی ہیں (۱)۔

(۱) المجموع على المختصر ۲/ ۳ طبع الاسلامیہ۔

إرث

تعریف:

۱- إرث کے لغوی معانی میں سے: اصل، اور وہ پرانی چیز جو بعد والے کو پہلے والے کی وراثت میں ملی ہو، اور ہر چیز کا بقیہ حصہ ہے، اور اس کا ہمزہ دراصل میں واو ہے (۱)۔

ارث بول کر کسی چیز کا ایک قوم سے دوسری قوم میں منتقل ہونا مراد لیا جاتا ہے۔

اس سے وراثت میں ملنے والی چیز کو بھی مراد لیا جاتا ہے (۲)۔

اس اطلاق کے اعتبار سے قریب قریب یہی معنی ترکہ کا ہے۔

"علم میراث" (جس کو علم فرائض بھی کہتے ہیں) ایسے فقہی وحسابی اصول کا جاننا ہے جن سے ترکہ میں ہر ایک کا حق معلوم ہو جائے (۳)۔

ارث کے اصطلاحی معنی: شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی فضل الدین خونجی نے اس کی یہ تعریف کی ہے: کہ ارث وہ قابل تقسیم حق ہے جو اس کے مستحق کے لئے قرابت یا کسی اور وجہ سے اس شخص کے مرنے کے بعد ثابت ہوتا ہے جس کی وہ ملکیت ہو (۴)۔

(۱) القاموس المحیط ۱/ ۱۶۷۔
(۲) العذب الفائض ۱/ ۱۶، حاشیۃ البقری ص ۱۰۔
(۳) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۹، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲، العذب الفائض ۱/ ۱۲۔
(۴) العذب الفائض ۱/ ۱۶، حاشیۃ البقری ص ۱۰۔

إرث کی اہمیت:

۲- ارکان دین سے واقفیت کے بعد فرائض کا علم اہم ترین علوم میں سے ہے، رسول اکرم ﷺ نے اس کے سیکھنے اور سکھانے کی ترغیب دی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تعلموا القرآن وعلموه الناس، وتعلموا الفرائض وعلموها الناس، فإني امرؤ مقبوض، وسيقبض هذا العلم من بعدي حتى يتنازع الرجلان في فريضة فلا يجدان من يفصل بينهما**"(۱) (قرآن سیکھو اور لوگوں کو سکھاؤ اور فرائض سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ، کیونکہ میں مرنے والا ہوں، اور میرے بعد یہ علم سمیٹ لیا جائے گا یہاں تک کہ کسی فریضہ کے متعلق دو آدمیوں میں نزاع ہوگی تو ان کو کوئی ایسا نہیں ملے گا جو ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردے)۔

صحابہ کرام جب کہیں اکٹھا ہوتے تو ان کی اکثر گفتگو علم فرائض پر ہوتی تھی، اور اسی وجہ سے ان کی تعریف ہوئی ہے۔

إرث کا فقہ سے تعلق:

۳- فقہائے مذاہب میراث پر گفتگو کرتے ہوئے اپنی کتابوں میں علم فرائض کا عنوان قائم کرتے ہیں (۲)۔ بعض فقہاء نے عام کتب فقہ سے الگ علم فرائض پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، اور یہ سلسلہ دوسری صدی ہجری سے مسائل فقہیہ کی تدوین کے آغاز کے ساتھ شروع ہوا۔

دوسری اور تیسری صدی میں اہل علم لوگوں نے علم فرائض پر مستقل کتابیں لکھیں ان میں ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی، اور ابو ثور ہیں۔

ان دو صدیوں کے دوران لکھی گئی فقہی کتابیں فرائض کے احکام کے تذکرہ سے خالی ہیں، مثلاً امام سحنون کی "المدونۃ"، امام محمد بن الحسن کی جامع کبیر و جامع صغیر، اور امام شافعی کی کتاب الام۔

اور کتب حدیث کا معاملہ اس کے برخلاف رہا ہے کہ وہ عام احکام فقہ کے ساتھ فرائض کے احکام پر بھی مشتمل ہیں، جیسے موطا مالک، مصنف ابن ابی شیبہ، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔

فقہی کتابوں میں فرائض کے احکام کا تذکرہ چوتھی صدی سے پہلے نہیں ہوا، مثلاً رسالہ ابن ابی زید مالکی، اور حنفیہ میں "مختصر قدوری"، اور پھر یہی سلسلہ جاری رہا۔

إرث کی مشروعیت کی دلیل:

۴- میراث کا ثبوت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ہے۔

کتاب اللہ میں آیات میراث دلیل ہیں، اور سنت نبویہ میں کئی احادیث ہیں، مثلاً فرمان نبوی: "**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر**" (ذوی الفروض یعنی حصہ والوں کو ان کا مقررہ حصہ دے دو، اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچ رہے وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے)(۱)، اور مثلاً جدہ (نانی) کے وارث ہونے کا ثبوت، جو اس طرح ہے کہ حضرت مغیرہ اور حضرت ابن مسلمہ نے حضرت عمرؓ کے سامنے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے نانی کو وراثت دی ہے، جب کہ اس کا ثبوت قرآن

---

(۱) حدیث: "تعلموا القرآن..." کو حاکم (۴/ ۳۳۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۶۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا: اس حدیث میں اضطراب ہے۔

(۲) الذخیرۃ الفائض ۱/ ۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۶/ ۱۶۵ طبع الریاض۔

(۱) حدیث: "ألحقوا الفرائض..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

شریف سے نہیں ہے(۱)۔

رہا اجماعِ امت، مثلاً جدۃ لاب (دادی) کا وارث ہونا تو حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے ثابت ہے جو اجماع کے عموم میں داخل ہے، اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔

وراثت کے احکام میں تدریج:

۵- اہل جاہلیت کے یہاں وراثت کی بنیاد دو چیزیں تھیں: نسب اور سبب۔

نسب کی بنیاد پر وراثت کا حقدار عورتوں اور بچوں کو نہیں قرار دیتے تھے، اس کی بنیاد پر وہی وارث ہوتا تھا جو جنگ کرتے اور مال غنیمت جمع کرتے، ابن عباس اور سعید بن جبیر وغیرہ سے یہی مروی ہے، یہاں تک کہ آیت: "ویستفتونک فی النساء قل اللہ یفتیکم فیھن..." (لوگ آپ سے عورتوں کے باب میں فتویٰ طلب کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے اللہ تمہیں ان کے بارے میں (وہی) فتویٰ دیتا ہے) اللہ تعالیٰ کے قول "والمستضعفین من الولدان"(۲) (اور جو (آیات) کمزور بچوں کے باب میں ہیں) تک نازل ہوئی، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ "یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِی أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ"(۳) (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے) نازل فرمائی۔

رسول اکرم ﷺ کی بعثت کے بعد نکاح، طلاق اور میراث وغیرہ میں عہد جاہلیت کا طور طریقہ رائج رہا یہاں تک کہ انہیں ان جاہلی طور طریقوں سے تاآنکہ شرعی احکام عطا کئے گئے۔

ابن جریج کا بیان ہے: میں نے عطاء سے عرض کیا: کیا آپ کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو نکاح، طلاق، اور میراث کے بارے میں ان طور طریقہ پر باقی رکھا جو لوگوں میں رائج دیکھا؟ تو انہوں نے کہا: ہم کو اس کے علاوہ کوئی اور بات نہیں پہنچی(۱)۔

سعید بن جبیر سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا اور کسی چیز کا حکم یا ممانعت آنے سے پہلے لوگ جاہلیت کے طور طریقے پر قائم رہتے تھے، اور جاہلیت کا طور طریقہ ہی ان میں رائج رہا۔

وہ اسباب جو ان کے درمیان وراثت کی تقسیم کی بنیاد ہوا کرتے تھے وہ دو تھے: ایک حلف و معاہدہ اور دوسرے کسی کو متبنیٰ (لے پالک) بنانا۔ پھر اسلام آیا تو کچھ دنوں تک یہی طریقہ رائج رہا، پھر منسوخ ہوا یا بعض لوگ یہ کہتے ہیں: قرآنی نص کی وجہ سے ان میں آپس میں معاہدہ کی بنیاد پر وراثت چلتی تھی، پھر منسوخ ہوئی، آیت کریمہ "والذین عقدت ایمانکم فآتوھم نصیبھم"(۲) (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں انہیں ان کا حصہ دے دو) کے متعلق شیبان نے قتادہ کا قول نقل کیا ہے کہ دور جاہلیت میں ایک شخص دوسرے سے یہ کہہ کر معاہدہ کرلیتا تھا کہ میرا خون تیرا خون، میری عزت پر آنچ تیری عزت پر آنچ ہے، میں تمہارا اور تم

---

(۱) سنن ابو داؤد ۳/۸۰ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی، سنن ترمذی ۶/۲۷۷، ۲۷۸ مع تحفۃ الاحوذی شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ۔ ابن حجر وغیرہ نے اس حدیث کو انقطاع کی وجہ سے معلول کہا ہے، دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/۸۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ قاہرہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۹۹ طبع سوم لامیریہ۔

(۲) سورۂ نساء ۱۲۷۔

(۳) سورۂ نساء [illegible]

(۱) الجصاص ۲/۹۰۔

(۲) سورۂ نساء ۳۳۔ "عقدت" عاصم، حمزہ اور کسائی کی قراءت ہے، اور بقیہ حضرات نے "عاقدت" پڑھا ہے، دیکھئے: الجصاص ۲/۹۰-۹۱ طبع البہیہ۔

میرے وارث ہو، اور میری وجہ سے تمہاری طلب اور تمہاری وجہ سے میری طلب ہوگی۔ راوی کہتے ہیں: چنانچہ دور اسلام میں بھی پورے مال کے چھٹے حصے کے وارث ہوتے تھے، پھر اہل میراث اپنی میراث پاتے تھے پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا، اور یہ فرمان باری آگیا: "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ"(۱) (اور رحم کا رشتہ رکھنے والے ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہیں)۔

ترکہ سے متعلقہ حقوق اور ان میں ترتیب:

۶ – ارث کا ایک لغوی استعمال: ترکہ کے معنی میں ہے (۲)۔ جمہور کے یہاں اس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: میت کے چھوڑے ہوئے اموال وحقوق۔ اور حنفیہ کی اصطلاح میں ترکہ یہ ہے: میت کے چھوڑے ہوئے اموال، جب کہ ان اموال میں سے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو لہذا حنفیہ کے یہاں اصل وضابطہ یہ ہے کہ صرف انہی حقوق میں وراثت جاری ہوگی جو مال کے تابع، یا مال کے معنی میں ہوں، مثلاً حق تعلّی اور حقوق ارتفاق، لیکن حق خیار وحق شفعہ اور وصیت شدہ چیز سے انتفاع کے حق میں حنفیہ کے یہاں وراثت جاری نہیں ہوتی (۳)۔ اور بالاتفاق ترکہ میں وہ دیت داخل ہوتی ہے جس کا وجوب قتل خطا کی وجہ سے یا قتل عمد میں صلح کی وجہ سے ہو، یا اس وجہ سے ہو کہ بعض اولیاء کے معاف کرنے کی وجہ سے قصاص کے بجائے مال واجب ہوگیا ہے، لہذا اس دیت میں سے میت کے قرض ادا کئے جائیں گے، اور اس کی وصیت نافذ کی جائے گی۔

مالکیہ، شافعیہ کا مذہب، اور حنفیہ کے یہاں مشہور روایت یہ ہے کہ میت کے ترکہ سے سب سے پہلے میت کے وہ قرض ادا کئے جائیں جو وفات سے قبل کے عین ترکہ سے متعلق ہیں، مثلاً رہن رکھی ہوئی چیزیں، کیونکہ مورث حالت حیات اس چیز میں تصرف نہیں کرسکتا تھا، اس سے دوسرے کا حق متعلق ہوگیا ہے، لہذا وفات کے بعد بدرجہ اولی اس کا اس میں کوئی حق نہ رہے گا۔

اگر پورا ترکہ قرض میں رہن رکھا ہوا ہو تو مورث (میت) کی تجہیز وتکفین قرض کی ادائیگی کے بعد ہی ہوگی، یا اس حصہ میں سے ہوگی جو قرض کی ادائیگی کے بعد بچ جائے گا، اگر قرض کی ادائیگی کے بعد کچھ نہ بچے تو اس کی تجہیز وتکفین ان لوگوں کے ذمہ ہوگی جن پر اس کا نفقہ بحالت حیات واجب ہے(۱)۔

حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ اگر انسان مرجائے تو ہر چیز سے پہلے اس کی تجہیز وتکفین کی جائے، جیسا کہ اس شخص کا نفقہ جسے دیوالیہ قرار دیا گیا ہو قرض خواہوں کے قرض پر مقدم کیا جاتا ہے، اور تجہیز وتکفین کے بعد بقیہ سارے مال میں سے اس کے قرضے کو ادا کیا جائے گا(۲)۔

۷ – البتہ ان قرضوں کے بارے میں اختلاف ہے جو تجہیز وتکفین کے بعد ادا کئے جائیں گے۔

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر قرض بندوں کا ہو تو تجہیز وتکفین کے بعد باقی ماندہ سے قرض کی مکمل ادائیگی ہو جائے تو ٹھیک ہے، اور اگر ادائیگی نہ ہوسکے، اور قرض خواہ ایک ہو تو باقی ماندہ مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا، اور جو قرض اس کا میت کے ذمہ رہ گیا ہے چاہے تو اسے معاف کردے، اور چاہے تو روز قیامت کے لئے چھوڑ دے۔

اگر قرض خواہ کئی ہوں، اور سارا قرض دین صحت ہو یعنی قرضدار کی صحت کے زمانہ میں بینہ یا اقرار سے اس کے ذمہ ثابت ہوچکا ہو،

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۶، نیز حوالہ سابق۔
(۲) القاموس۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳، المہذب الفائض ۱/ ۱۳، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۳، ۴۸۲، شرح السراجیہ ص ۱، ۲، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷۔
(۲) المہذب الفائض ۱/ ۱۳ طبع مصطفی الحلبی۔

بہ تناسب دین مرض ہو یعنی حالت مرض میں میت کے اقرار کی وجہ سے اس کا ثبوت ہو، تو تمام قرض داروں کے قرضوں کی مقدار و تناسب کے اعتبار سے بقیہ مال ان میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

اگر دین صحت اور دین مرض دونوں ہوں تو دین صحت کو مقدم کیا جائے گا، کیونکہ وہ زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ حالت مرض میں تہائی سے زیادہ تصرف کرنے کی اس پر پابندی ہے، لہذا اس صورت حال میں اس کے اقرار میں بھی ایک طرح کی کمزوری پائی جاتی ہے۔

اگر حالت مرض میں ایسے دین کا اقرار کرے جس کے ثبوت کا علم مشاہدہ سے ہو مثلاً وہ کسی ایسے مال کے عوض میں واجب دین ہو جو اس کی ملکیت میں داخل ہو ہو یا اس نے اس کو تلف کر دیا ہو تو یہ دین، دین صحت ہوگا، کیونکہ اس کا وجوب اس کے اقرار کے بغیر معلوم ہے، اس لئے وہ حکم میں دین صحت کے مساوی ہوگا۔

اگر دین حقوق اللہ میں سے ہو مثلاً روزہ، نماز، زکاۃ، حج فرض، نذر، کفارہ، اور میت اس کی وصیت کر جائے تو بندوں کے قرض کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال کے تہائی سے اس کی وصیت نافذ کر دی جاتی ہے، اور اگر بغیر وصیت کے مر گیا تو واجب نہیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: تجہیز و تکفین کے بعد میت کے وہ قرض ادا کیے جائیں گے جو اس کے ذمہ بندوں کے لئے ثابت ہیں، خواہ ان کا کوئی ضامن ہو یا نہ ہو، اور خواہ قرضوں کی مدت پوری ہو چکی ہو یا دین موجل ہوں، کیونکہ دین موجل کی مدت موت کے بعد پوری ہو جاتی ہے، پھر ہدی تمتع کو ادا کیا جائے گا اگر وہ جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد مر گیا ہو، اس کی وصیت کرے یا نہ کرے، پھر صدقۂ فطر اگر اس میں کوتاہی کی گئی ہو، اور دوسرے کفارات جن میں کمی رہ گئی ہو مثلاً قسم، روزہ، ظہار، اور قتل کا کفارہ، اگر حالت صحت میں گواہ بنا چکا ہو کہ وہ اس کے ذمہ ہیں۔ یہ بھی حقوق پورے مال سے نکالے جائیں گے، ان کے نکالنے کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو اس لئے کہ مالکیہ کے یہاں یہ طے ہے کہ اگر انسان اپنے ذمہ حقوق اللہ کے وجوب کا حالت صحت میں گواہ بنا لے تو کل مال سے نکالے جاتے ہیں، اس کی وصیت کرے یا نہ کرے، لیکن اگر اس کی وصیت کی، گواہ نہیں بنایا تو تہائی مال سے نکالے جائیں، اور جس کفارت کا گواہ بنا چکا ہے مالکیہ کے نزدیک وہ اس سامان کی زکاۃ کی طرح ہے جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو اور اس کی وصیت کر جائے، اور اسی طرح جانوروں کی زکاۃ جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو اور زکاۃ وصول کرنے والے نہ ہوں، اور اس عمر کا جانور ملے جو زکاۃ میں واجب ہوتا ہے، اور اگر ایسا جانور پایا جائے تو وہ اس قرض کی طرح ہے جس کا تعلق کسی حق سے ہو، لہذا اس کی ادائیگی تجہیز و تکفین سے قبل ہوگی ( )۔

شافعیہ نے کہا: تجہیز و تکفین کے بعد میت کے ذمہ میں واجب دین کی ادائیگی اصل مال سے کی جائے گی، چاہے وہ اللہ کے ہوں یا بندوں کے، ان کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ یہ اس کے ذمہ واجب حق ہے، اور اللہ کے دین مثلاً زکاۃ وغیرہ، بندوں کے قرضے پر مقدم ہوں گے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مال ہلاک ہو چکا ہو، اور اگر مال باقی ہو تو اس سے حق زکاۃ بھی متعلق ہوگا، لہذا تجہیز سے قبل اس کی ادائیگی ہوگی، جیسا کہ مالکیہ نے کہا، اور اگر دین کا تعلق کسی عین (متعین شئی) سے ہو تو اس کا ادا کرنا تجہیز و تکفین پر مقدم ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا ہے: تجہیز و تکفین کے بعد رہن کا حق ادا کیا جائے گا، پھر بھی اگر مرتہن کا کچھ قرض رہ جائے تو وہ دوسرے قرض خواہوں کے

(۱) شرح السراجیہ ص ۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفیٰ الحلبی۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۸ طبع دار الفکر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

ساتھ شریک ہوگا، کیونکہ وہ اس سلسلہ میں ان کے برابر ہے، اور اگر رہن کی قیمت سے کچھ بچ جائے تو اس کو دوسرے مال کے ساتھ ملا کر قرض خواہوں میں تقسیم کردیا جائے گا، پھر ان سب کے بعد ان دیون کی ادائیگی ہوگی جن کا تعلق اعیان (معین چیزوں) سے نہیں یعنی وہ قرضے جو میت کے ذمہ میں واجب ہیں، اور قرض خواہوں کے حق کا تعلق پورے ترکہ سے ہوگا، اگرچہ دین پورے ترکہ پر حاوی نہ ہو، خواہ یہ دین اللہ تعالیٰ کا ہو مثلاً زکوۃ، کفارات، حج فرض یا بندے کا ہو مثلاً قرض، قیمت اور مدت، اور اگر دیون ترکہ سے زیادہ ہوں، اور اللہ کا دین اور آدمی کا دین ترکہ سے پورا نہ ہو تو اپنے دین کے تناسب سے آپس میں حصہ لگا لیں گے جیسا کہ مفلس (دیوالیہ) کے مال کا حکم ہے، خواہ یہ دیون صرف اللہ کے ہوں یا صرف بندوں کے یا مختلف نوعیت کے، پھر دین کے بعد تینوں حقوق کی ادائیگی سے بچ رہے مال کے تہائی سے اجنبی (غیر وارث) کے لئے وصیت نافذ کی جائے گی، اور اگر وصیت کسی وارث کیلئے ہو تو بقیہ ورثاء کی اجازت ضروری ہے، اور اگر وصیت اجنبی کے لئے ہو تو تہائی سے زائد ہونے کی شکل میں ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی (۱)۔

۸ - فقہاء کا اجماع ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ دین وصیت پر مقدم ہے، کیونکہ حضرت علیؓ نے فرمایا: حضور ﷺ کا فیصلہ ہے کہ دین وصیت سے پہلے ہے، اور اس لئے کہ دین پر اس کی ضرورت و حاجت حاوی ہوتی ہے، لہذا وہ مقدم ہوگا جیسا کہ تجہیز و تکفین کا خرچ، پھر اس کی وصیتوں کا نفاذ ہوگا۔

۹ - آیت کریمہ "من بعد وصية يوصي بها أو دين" (۲) (بعد وصیت (نکالنے کے) جس کی تم وصیت کرجاؤ یا ادائے قرض کے بعد) میں وصیت کا ذکر دین سے پہلے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وصیت میراث کے مشابہ ہے، کیونکہ وصیت شدہ شی بدون عوض لی جاتی ہے، اس کی وجہ سے ورثاء پر اس کا نکالنا اور نافذ کرنا شاق ہوتا ہے، اور اس وجہ سے اس میں کوتاہی کا گمان غالب ہو جاتا ہے، برخلاف دین کے کہ طبیعت اس کی ادائیگی پر آمادہ ہوتی ہے، لہذا وصیت کا ذکر پہلے کرکے اس کی ادائیگی کی ترغیب دی گئی ہے اور اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ اس کی ادائیگی بھی دین ہی کی طرح واجب ہے یا اس میں بھی جلدی کرنی چاہئے، اور اسی وجہ سے ان دونوں کے درمیان لفظ "او" لایا گیا ہے جو مساوات کو بتاتا ہے، مزید یہ کہ اگر وصیت تبرعات کی ہو، اور ترکہ سے مکمل وصیت کی ادائیگی نہ ہوسکتی ہو تو دین کا وصیت پر مقدم کرنا ظاہر ہے، کیونکہ دین کی ادائیگی آدمی پر فرض ہے، بحالت حیات اس کی ادائیگی پر اس کو مجبور کیا جاتا ہے، اور مذکورہ وصیت نفل ہے، اور بلاشبہ فرض نفل سے زیادہ قوی ہوتا ہے (۱)۔

۱۰ - تکفین اور دین کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال کے تہائی سے وصیت پوری کی جائے گی نہ کہ اصل مال سے، یہی مذاہب اربعہ کا حکم ہے، البتہ حنفیہ میں سے خواہر زادہ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ تکفین اور دین کی ادائیگی جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، میت کی لازمی ضروریات میں خرچ ہے، لہذا اب جو بچ رہا ہے وہی اس کا مال ہے جس کے تہائی میں اس کو تصرف کرنے کا اختیار رہتا، نیز یہ کہ بسا اوقات بقیہ سارا مال اصل مال کے تہائی سے زیادہ نہ ہوگا، اس صورت میں وصیت پوری کرنے کے نتیجہ میں ورثاء محروم ہوجائیں گے، خواہ وصیت علی الاطلاق ہو یا معین طور پر، دونوں برابر ہے، اور یہی صحیح ہے۔

(۱) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱ر ۱۳۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۲۔

(۱) السراجیہ ص ۵۵۔

۱۱ - حنفیہ میں سے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا: اگر وصیت معین ہو تو وراثت پر مقدم ہے، اور اگر علی الاطلاق ہو مثلاً تہائی یا چوتھائی مال کی وصیت کرے، تو یہ میراث کے معنی میں ہے، کیونکہ یہ وصیت پورے ترکہ میں پھیلی ہوئی ہے، اس صورت میں موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) ورثاء کے ساتھ شریک ترکہ ہوگا، ان پر مقدم نہ ہوگا، وارث کے حق کی طرح پورے ترکہ میں وصیت کے پھیلی ہوئی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وصیت کے بعد مال زائد ہو جائے تو دونوں حقوق میں اضافہ ہوگا، اور اگر کم ہو تو کمی دونوں میں ہوگی، یہاں تک کہ اگر وصیت کے وقت میت کا مال مثلاً ایک ہزار تھا پھر دو ہزار ہو گیا، تو موصی لہ کو دو ہزار کا تہائی ملے گا، اور اس کے برعکس شکل میں ایک ہزار کا تہائی ملے گا(۱)۔

تکفین، دین اور وصیت پوری کرنے کے بعد میت کا باقی ماندہ مال ان ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا جن کا وارث ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے، یعنی وہ لوگ جن کا ذکر قرآنی آیات میں ہے، یا وہ لوگ جن کا وارث ہونا سنت نبویہ سے ثابت ہے، مثلاً یہ فرمان نبوی: "اطعموا الجدات السدس" (جدات کو سدس (چھٹا حصہ) دو)، یا وہ لوگ جن کا وارث ہونا اجماع سے ثابت ہے مثلاً دادا، پوتا، پوتی، اور دوسرے متعدد ورثاء جن کی وراثت اجماع سے ثابت ہے(۲)۔

(۱) السراجیہ ص ۶، ۷، الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۵۔

(۲) سابقہ مراجع، حدیث: "أطعموا الجدات..." کا تذکرہ جرجانی نے شرح سراجیہ (ص ۶، ۷ طبع مصطفی الحلبی) میں کیا ہے نیز مؤطا مالک، مسند احمد اور سنن اربعہ میں بروایت حضرت مغیرہ اور محمد بن مسلمہ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "شهدت النبي ﷺ أعطاها السدس" (میری موجودگی میں حضور ﷺ نے اس کو چھٹا حصہ دیا)، ابن حبان اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۴۲۸)۔

ارکان ارث:

۱۲ - رکن کا لغوی معنی: کسی چیز کا مضبوط کنارہ ہے، اور اصطلاح میں اس سے کسی حقیقت و ماہیت کے جزء کو مراد لیا جاتا ہے (۱)۔

یہ گذر چکا ہے کہ "ارث" بول کر استحقاق مراد لیا جاتا ہے، اس اطلاق کے اعتبار سے ارث کے ارکان تین ہیں، اگر یہ تینوں ارکان پائے جائیں تو وراثت ثابت ہوگی، اور اگر کوئی ایک رکن بھی مفقود ہو تو وراثت جاری نہ ہوگی۔

رکن اول: مورث: میت یا وہ جس کو مردوں کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو۔

رکن دوم: وارث: وہ شخص جو مورث کی موت کے بعد زندہ ہو، یا اس کو زندوں کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہو۔

رکن سوم: موروث: ترکہ، ترکہ مال کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مال اور غیر مال دونوں ترکہ میں آتے ہیں۔

لہذا اگر کسی کا انتقال ہو اور اس کا وارث موجود ہو، لیکن مال نہ ہو تو وراثت نہیں ہوگی (۲)۔ اسی طرح اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو تو بھی وراثت نہیں، یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو بیت المال کو وارث نہیں قرار دیتے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

شروط میراث:

۱۳ - شروط: شرط کی جمع ہے، جس کا لغوی معنی: علامت ہے، اور اصطلاح میں "شرط" وہ امر ہے کہ اس کے عدم سے عدم لازم آئے لیکن اس کے وجود سے ذاتی طور پر وجود یا عدم لازم نہ آئے (۳)۔ اور

(۱) القاموس، العذب الفائض ۱/ ۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۲ طبع اول بولاق، التحفۃ الخیریہ (الاحفوریہ) ص ۷/ ۲ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۱۶ طبع الحلبی۔

(۳) العذب الفائض ۱/ ۱۷۔

ایسا امر ماہیت سے خارج ہوتا ہے۔

ارث کی تین شرائط ہیں:

اول: مورث کی موت کا ثبوت، یا اس کو مردوں کے ساتھ لاحق کردیا جانا، حکماً ہو مثلاً مفقود (گم شدہ) کے مسئلہ میں اگر قاضی اس کی موت کا فیصلہ کردے، یا تقدیراً ہو جیسے کہ پیٹ کے بچے کے مسئلہ میں کہ اگر اس کی ماں (حاملہ عورت) کو مار دیا جائے اور اس کی وجہ سے بچہ ضائع ہوجائے تو اس کی بنا پر مارنے والے پر ایک غرہ (غلام یا باندی) کا وجوب ہوتا ہے۔

دوم: مورث کی موت کے بعد وارث کی حیات کا ثبوت، یا اس کو تقدیراً زندوں کے ساتھ لاحق کرنا، مثلاً حمل جو ماں کے پیٹ سے باہر آنے کے بعد اتنی دیر تک مکمل طور پر زندہ رہے کہ جس سے معلوم ہو کہ وہ مورث کی موت کے وقت موجود تھا اگرچہ نطفہ کی شکل میں ہو، اس میں کچھ تفصیل ہے جو حمل کی میراث کے بیان میں آئے گی۔

سوم: وراثت کا تقاضا کرنے والی نسبت کا علم، مثلاً زوجیت، رشتہ، یا ولاء کا علم، اور رشتہ کی نوعیت کا تعیین مثلاً بنوۃ (بیٹا ہونا)، ابوۃ (باپ ہونا)، امومۃ (ماں ہونا)، اخوۃ (بھائی ہونا)، عمومۃ (چچا ہونا)، اور اس درجہ کا علم جس میں میت اور وارث جمع ہیں(۱)۔

اسباب ارث:

۱۴ - سبب کا لغوی معنی: ایسی شی ہے جس کے ذریعہ دوسری چیز تک پہنچ جائے، اور اصطلاحی معنی: وہ چیز جس کے وجود سے وجود اور عدم سے ذاتی طور پر عدم لازم آئے۔

اسباب ارث چار ہیں، ان میں تین ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاقی، اور چوتھا مختلف فیہ ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۳ طبع بولاق، الجمہ ص ۱/ ۷، ۲ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۷، ۸ طبع الحلبی۔

تین متفق علیہ اسباب: نکاح، ولاء اور قرابت ہیں (حنفیہ قرابت کو رحم سے تعبیر کرتے ہیں)، اور چوتھا جو مختلف فیہ ہے: جہت اسلام ہے، اور اس سبب کی بنیاد پر وراثت (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں یعنی مالکیہ وشافعیہ) بیت المال کو ملتی ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے(۱)۔

اسباب مذکورہ میں سے ہر سبب مستقل بالذات ارث کا فائدہ دیتا ہے(۲)۔

موانع ارث:

۱۵ - مانع: جس کے وجود سے عدم لازم آئے(۳)۔

ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاقی موانع ارث تین ہیں: رق (غلامی)، قتل اور اختلاف دین۔ تین موانع مختلف فیہ ہیں:

ارتداد، اختلاف دارین، اور دور حکمی (ایسا اقرار جس کے نتیجہ میں اقرار کرنے والا وراثت سے محروم ہوجائے)۔

مالکیہ کے یہاں ایک اور مانع بھی ہے اور وہ ہے: اس بات کا نہ معلوم ہونا کہ وارث کی موت مورث کی موت کے بعد ہوئی ہے، اور بعض شافعیہ کے یہاں زوجین کے درمیان لعان بھی مانع ارث ہے، ان تمام موانع کا ذکر آگے آئے گا(۴)۔

رق (غلامی):

۱۶ - رق کامل باتفاق ائمہ اربعہ مانع ارث ہے، کیونکہ غلام کے ہاتھ

(۱) العذب الفائض ۱/ ۱۸، شرح الرحبیہ للماردینی ص ۱۸ طبع صبیح۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۶ طبع امیریہ، الجمہ ص ۱/ ۹، ۲ اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض ۱/ ۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) العذب الفائض ۱/ ۲۳۔
(۴) شرح الرحبیہ ص ۱/ ۲۳۔

میں جو کچھ مال ہوتا ہے اس کے آقا کا ہوتا ہے، اگر ہم اس کو اس کے رشتہ داروں کا وارث بنا دیں تو حقیقت اس کے آقا کی ہوگی، جو بغیر کسی سبب کے ایک اجنبی کو وارث بنانا ہوگا اور یہ بالاجماع باطل ہے(۱)۔

قتل:

۱۷- باتفاق ائمہ اربعہ وہ قتل جس کی وجہ سے قصاص واجب ہوتا ہے، بالغ عاقل قاتل کے لئے میراث سے مانع ہوتا ہے جب کہ قتل براہ راست کیا گیا ہو(۲)۔

موجب قصاص قتل سے مراد کیا ہے؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی اختلاف ہے جب کہ قاتل بچہ یا پاگل ہو یا اس نے براہ راست قتل نہ کیا ہو، یا قتل قتل خطا ہو، چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ظالمانہ عمداً اور موجب قصاص قتل یہ ہے کہ مجرم اس شخص کا قصد کرے جس کو وہ آدمی اور معصوم الدم (اس کے قتل کو حرام وغیر مباح) جانتا ہے اور ایسے ہتھیار سے اس کی جان لینے کا قصد کرے جس سے موت کا آنا غالب گمان رکھتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک موجب قصاص قتل عمد یہ ہے کہ ہتھیار کے ذریعہ ہو یا ایسی چیز سے جو ٹکڑے ٹکڑے کرنے میں ہتھیار کے قائم مقام ہے مثلاً دھاردار لکڑی یا پتھر، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ قتل شبہ عمد اور قتل خطا بھی مانع میراث ہوتے ہیں، قتل شبہ عمد کی مثال یہ ہے کہ قاتل مقتول پر عمداً ایسی چیز سے وار کرے جس سے غالباً موت نہیں ہوتی، اور ایسے قتل پر تمام حنفیہ کے نزدیک عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے اور مجرم پر گناہ اور کفارہ واجب ہوتا ہے۔

قتل خطا کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے شکار کو تیر مارا، اور وہ کسی انسان کو لگ گیا، یا کوئی شخص سوتے میں کسی انسان پر پلٹ گیا جس نے اس کی جان لے لی، یا مقتول کو اس جانور نے روند دیا جس پر وہ شخص سوار تھا، یا کوئی شخص چھت سے کسی پر گر پڑا یا کسی کے ہاتھ سے پتھر چھوٹ کر اس پر گر گیا اور وہ مر گیا۔ اس قتل میں مجرم پر کفارہ اور عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے، اس میں گناہ لازم نہیں آتا ہے، لیکن ان تمام صورتوں میں قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے، اگر قتل ناحق ہو(۱)۔

اگر قتل سبباً (بالواسطہ) ہو، براہ راست نہ ہو، مثلاً دوسرے کی املاک میں کنواں کھودے، یا پتھر رکھ دے، یا قاتل بچہ یا پاگل ہو تو ان تمام صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک قاتل میراث سے محروم نہیں ہوتا(۲)۔

حنابلہ اور مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ جو قتل قصداً ہو خواہ براہ راست ہو یا بالواسطہ، قتل کرنے والا مال اور دیت میں اپنی میراث سے محروم رہے گا، اگرچہ بچہ یا پاگل ہو، اور اگرچہ یہ قتل ایسے سبب کے ساتھ ہوا جس کی وجہ سے قصاص ختم ہو جاتا ہے، مثلاً باپ نے اپنے بیٹے کو پتھر مارا اور وہ مر گیا۔

مالکیہ کے یہاں ایک رائے اور ہے: بچے اور مجنون کا قتل عمد خطا کی طرح ہے، لہٰذا مال میں سے اس کو وراثت ملے گی، دیت میں سے نہیں، یہی ان کے یہاں قول ظاہر ہے(۳)۔ اگر انسان اپنے مورث کو قصاص یا حد، یا اپنے دفاع میں قتل کرے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں میراث سے محروم نہیں ہوگا(۴)۔

(۱) السراجیہ ص ۱۸ طبع الکلیمی، الشرح الکبیر ۴/۴۸۵ طبع الحلبی، الخلاصہ ص ۵۷ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/۳۳۔

(۲) السراجیہ ص ۹، العذب الفائض ۱/۲۸۔

(۱) السراجیہ ص ۱۸، الشرح الکبیر ۴/۴۸۶، العذب الفائض ۱/۲۹۔

(۲) السراجیہ ص ۱۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۸۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

شافعیہ کے یہاں قتل میں کسی طرح کی شرکت مانع میراث ہے اگرچہ قتل حق ہو، مثلاً قصاص لینے والا اور امام و قاضی، نیز امام و قاضی کے حکم سے کوڑے لگانے والا، گواہ، اور تزکیہ کرنے والا، وہ قاتل میراث سے محروم ہوگا اگرچہ بلا قصد قتل ہو، مثلاً سونے والا اور پاگل اور بچہ، اور اگرچہ کسی مصلحت سے ایسے کام کا قصد کرے مثلاً باپ بیٹے کو ادب سکھانے کے لئے مارے، یا علاج کے لئے زخم کھول دے، انہوں نے کہا ہے: اگر مقتول کہے: اس کو وارث بناؤ، تو یہ وصیت ہوگی۔

اگر دو شخص (جو ایک دوسرے کے وارث ہیں) اوپر سے گر جائیں، اور وہ نیچے اوپر ہوں، پس نیچے والا مر جائے تو اوپر والا اس کا وارث نہ ہوگا، کیونکہ وہ قاتل ہے، اور اگر اوپر والا مر جائے تو نیچے والا اس کا وارث ہوگا، کیونکہ وہ اس کا قاتل نہیں(۱)۔

حنفیہ کا اپنے مذہب یعنی قتل بالسبب سے محرومی نہیں اور بچہ و پاگل محروم نہیں کے حق میں استدلال یہ ہے کہ قاتل بالسبب حقیقت میں قاتل نہیں، اس لئے کہ اگر وہ اپنی املاک میں کنواں کھودتا اور اس کا مورث اس میں گر کر مر جاتا تو اس پر اس کا کوئی مواخذہ نہیں تھا، جبکہ قاتل کا اپنا فعل پر، خواہ وہ اپنی املاک میں کرے یا دوسرے کی املاک میں، مواخذہ ہوتا ہے جیسا کہ تیر اندازی، نیز قتل بغیر مقتول کے متحقق نہیں ہوتا، اور بالسبب والی شکل میں یہ موجود نہیں ہے، کیونکہ مثال کے طور پر اس کی کھدائی زمین سے متصل تھی، کسی زندہ سے نہیں، اور کنویں میں گرنے کے وقت کھودنے والے کو قاتل قرار دینا ممکن نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس وقت کھودنے والا مر چکا ہو، اور جب وہ حقیقتاً قاتل نہیں تو قتل کی جزاء (میراث سے محرومی اور کفارہ) اس سے متعلق نہ ہوگی، اور بچہ و پاگل قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتے، اس لئے کہ محرومی قتل ممنوع کی جزاء ہے، جب کہ بچے اور پاگل کا فعل اس لائق نہیں ہوتا کہ اس کو شرعاً ممانعت و حرمت کے ساتھ متصف کیا جائے، کیونکہ شرعی خطاب کا ان کی طرف متوجہ ہونا متصور نہیں، نیز یہ کہ میراث سے محرومی احتیاط میں کوتاہی کرنے کے اعتبار سے ہے، اور بچہ و پاگل کی طرف کوتاہی کی نسبت کا تصور نہیں ہوسکتا(۱)۔

شافعیہ کا استدلال حدیث سے ہے: "ليس للقاتل من الميراث شيء" (قاتل کے لئے میراث میں سے کچھ نہیں ہے)، وہ اس کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ قتل میں جس کا دخل ہے اس کے لئے میراث میں سے کچھ نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صورتوں میں قاتل کا اپنے مورث کو قتل کرکے جلد از جلد میراث حاصل کرنے کا اندیشہ ہے، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب اس کو عمداً قتل کرے، لہذا مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو میراث سے محروم کیا جائے قاعدہ ذیل پر عمل کرتے ہوئے: "من استعجل بشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه" (جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت طلب کرے اس کی سزا محرومی ہے)۔ جلد بازی صرف اس کو اپنے زمان کے اعتبار سے ورغلانے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور باقی صورتوں میں قتل کا سد باب کرنے کے لئے ہے یعنی اس صورت میں جب کہ قتل بغیر قصد کے ہو، مثلاً سونے والا، پاگل، اور بچہ۔

مفتی کا قتل میں کوئی دخل نہیں ہوتا اگرچہ غلط فتوی دے، اور وہ فتوی کسی معین شخص کے بارے میں ہو، اس لئے کہ اس کا فتوی الزامی (لازم کرنے والا) نہیں ہوتا، اس طرح راوی حدیث و نظر بد سے قتل کرنے والے کا دخل نہیں، اور نہ اس شخص کا جو اپنی بیوی کے لئے

(۱) التحفۃ الخیریہ ص ۱۵۱۔

(۱) السراجیہ ص ۱۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

گوشت لائے، اور اس میں سانپ نے منہ لگادیا پھر اس کو بیوی نے کھایا اور مرگئی۔

جس نے اپنے مورث کے خلاف کوئی گواہی دی جس کے نتیجے میں اس کو کوڑے لگائے گئے اور وہ مرگیا تو مسئلہ محل نظر ہے، لیکن ان کے اطلاق کے ظاہر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ بھی مانع ارث ہے(۱)۔

اختلاف دین:

۱۸- جمہور فقہاء، بشمول مذاہب اربعہ، صحابہ میں سے حضرت علی، زید بن ثابت اور اکثر صحابہ کا قول یہ ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں، اگرچہ ترکہ کی تقسیم سے قبل مسلمان ہوجائے، کیونکہ مورث کی موت سے میراث مستحقین کے لئے واجب ہوگئی تو وہ مسلمان اور کافر کے درمیان رابطہ رشتہ داری کا ہو یا نکاح کا یا ولاء کا۔

امام احمد کی رائے ہے کہ اگر کافر ترکہ کی تقسیم ہونے سے قبل مسلمان ہوجائے تو مسلمان کا وارث ہوگا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من أسلم علی شيء فهو له"(۲) (جو شخص کسی چیز پر اسلام لائے وہ اس کے لئے ہے) نیز اس لئے کہ وارث بنانے میں اسلام کی ترغیب دینا ہے۔

اسی طرح ان کی رائے یہ ہے کہ کافر اپنے آزاد کردہ مسلمان غلام کا وارث ہوگا(۳)۔

نیز جمہور فقہاء کے یہاں مسلمان کافر کا وارث نہ ہوگا۔

حضرت معاذ بن جبل، معاویہ بن ابوسفیان، حسن، محمد بن الحنفیہ، محمد بن علی بن حسین اور مسروق کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہوگا۔

ائمہ اربعہ کی دلیل یہ حدیث ہے: "لا یتوارث أهل ملتین شتی"(۱) (مختلف ملت والے ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے) نیز یہ حدیث ہے: "لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم"(۲) (مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہ ہوگا)۔

مسلمان کافر کا وارث ہوگا، اس کے قائلین کی دلیل یہ حدیث ہے: "الإسلام یعلو ولا یعلی"(۳) (اسلام بلند ہوگا، اس پر کوئی چیز بلند نہ ہوگی)۔ اور مسلمان کافر کا وارث ہو یہ اسلام کی بلندی میں داخل ہے۔

مالکیہ اس حدیث کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ بذات خود اسلام بلند ہوگا، اس معنی میں کہ اگر ایک پہلو سے اسلام بالادست ہو، دوسرے پہلو سے نہ ہو تو اسلام ہی بالادست ہوگا، اور معنی بلند ہوگا یہ مراد ہے کہ حجت اور دلیل، یا قہر وغلبہ (یعنی انجام کار مسلمان کے لئے نصرت) کے اعتبار سے بلند ہے(۴)۔

مرتد کا وارث ہونا:

۱۹- باتفاق مذاہب مرتد (اپنے ارادہ واختیار سے اسلام چھوڑنے والا) ان لوگوں میں سے کسی کا وارث نہ ہوگا جن کو اس کے ساتھ

(۱) البحر ص ۱/۵۶، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) حدیث: "من أسلم علی شيء ..." کی روایت بیہقی (۹/۱۱۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور سعید بن منصور (حدیث: ۱۸۹ طبع علمی پریس ہندوستان) نے کی ہے۔
(۳) العذب الفائض ۱/۳۱۔

(۱) حدیث: "لا یتوارث ..." کی روایت سنن ابوداؤد (۳/۸۵ مع عون المعبود طبع الانصاری دہلی)، سنن ابن ماجہ (حدیث: ۲۷۳۱ طبع عیسی الحلبی) اور مسند احمد (۲/۱۷۸، ۱۹۵ طبع المیمنیہ) میں بروایت عبداللہ بن عمرو کی گئی ہے۔
(۲) اسے بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔
(۳) حدیث: "الإسلام یعلو ..." کی روایت دارقطنی (۳/۲۵۲ طبع دار المحاسن مصر)، بیہقی (۶/۲۰۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۳/۲۲۰ طبع سلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔
(۴) سراجیہ ص ۷۲، ۷۵۔

وراثت کا کوئی سبب مربوط رکھے ہوئے ہے، چاہے وہ مسلمان ہوں یا اس دین کو ماننے والے جس دین کو اس نے اسلام ترک کر کے اختیار کیا ہے، یا اس کے علاوہ کسی تیسرے دین کو ماننے والے ہوں، اس لئے کہ اس کو اس نے دین پر باقی نہیں رکھا جائے گا جس کو اس نے اختیار کیا ہے نیز اس لئے کہ وہ مردہ کے حکم میں ہو گیا ہے، اسی طرح مرتد عورت کسی کی وارث نہیں ہوتی، اس لئے کہ مرتد کے بارے میں شرعی حکم اگر وہ مرد ہو تو یہ ہے کہ توبہ کر کے دوبارہ اسلام لائے، یا پھر اس کو قتل کر دیا جائے گا اگر اپنے ارتداد پر مصر ہے، اور اگر وہ عورت ہو تو اس کو قید رکھا جائے گا تا آں کہ توبہ کر لے، یا مر جائے، لہذا اس بات کا قطعاً کوئی مطلب نہیں کہ وہ مسلمان یا غیر مسلم کسی کا وارث ہوگا۔

رہا یہ کہ کوئی دوسرا اس کا وارث ہو تو مالکیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی مشہور روایت (جس کے بارے میں قاضی نے کہا ہے کہ حنابلہ کا صحیح مذہب یہی ہے) یہ ہے کہ مسلمان یا غیر مسلم (جس کے دین کو اس نے اختیار کیا ہے) کوئی بھی مرتد کا وارث نہیں ہوگا، بلکہ اس کا سارا مال، اگر وہ مر جائے یا حالت ارتداد میں قتل کر دیا جائے، غنیمت اور بیت المال کا حق ہوگا۔

امام ابو یوسف، امام محمد کی رائے اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ مرتد کے مسلمان ورثاء کو اس کی وراثت ملے گی، یہی حضرت ابو بکر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، ابن مسیب، جابر بن زید، حسن، عمر بن عبد العزیز، شعبی، ثوری، اوزاعی، اور ابن شبرمہ کا قول ہے، اس قول کی دلیل خلفائے راشدین میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ کا عمل ہے، نیز اس لئے کہ اس کے ارتداد سے اس کا مال منتقل ہو جاتا ہے لہذا اس کے مسلمان ورثاء تک منتقل ہونا ضروری ہے، جیسا کہ موت سے منتقل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے(۱)۔

امام ابو حنیفہ مرتد مرد اور مرتد عورت میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ مرتد عورت کے مسلمان اقارب اس کے اور اس کے جملہ اموال کے وارث ہوں گے، خواہ اس نے ان کو اسلام کی حالت میں کمایا ہو، یا بحالت ارتداد۔

رہا مرتد مرد تو اس کے مسلمان ورثاء اس کے اس مال کے وارث ہوں گے جو اس نے زمانہ اسلام میں کمایا ہے، لیکن بحالت ارتداد اس کے کمائے ہوئے مال کے وہ وارث نہ ہوں گے، بلکہ وہ مسلمانوں کے لئے مال غنیمت ہوگا(۱)۔

لیکن اس کے مسلمان ورثاء میں سے کون لوگ اس کے وارث ہوں گے؟ آیا وہ لوگ جو اس کے ارتداد کے وقت موجود تھے، یا اس کی موت کے وقت موجود تھے، یا اس کے دار الحرب میں چلے جانے کے وقت موجود تھے؟ یا وہ لوگ جو اس کے ارتداد اور موت کے وقت موجود تھے؟

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے مختلف روایات ہیں، حسن کی روایت میں ہے کہ مرتد کا وارث وہ ہوگا جو اس کے ارتداد کے وقت اس کا وارث رہا ہو، اور مرتد کی موت تک زندہ باقی رہے، رہا وہ جو اس کے بعد وارث ہونے کا اہل بنے وہ مرتد کا وارث نہ ہوگا، لہذا اگر اس کا کوئی قرابت دار اس کے ارتداد کے بعد اسلام لائے، یا ارتداد کے بعد قرار پانے والے نطفہ سے اس کی کوئی اولاد ہو، تو اس روایت کے مطابق وہ مرتد کا وارث نہ ہوگا، کیونکہ توریث کا سبب یہاں ارتداد ہے، لہذا جو ارتداد کے وقت موجود نہ ہو اس کے لئے سبب استحقاق قائم نہیں ہوا، اور استحقاق موت کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے لہذا وارث کا سبب کے مکمل ہونے تک باقی رہنا شرط ہے۔

امام ابو حنیفہ سے امام ابو یوسف کی روایت میں ہے کہ ارتداد کے

(۱) الشرح الکبیر ۴/۳۸۶، التحفہ ص ۱/۱۱، العذب الفائض ص ۱/۳۳، المغنی ۶/۲۹۹، ۸/۳۸۔

(۱) سراجیہ ص ۵۷۔

وقت وارث کے وجود کا اعتبار ہے، مرتد کی موت سے قبل اس کی موت سے اس کا استحقاق باطل نہیں ہوتا، اس لئے کہ توریث کے حکم میں ارتداد موت کی طرح ہے، اور مورث کی موت کے بعد اس کے ترکہ کی تقسیم سے پہلے جو وارث مرجائے اس کا استحقاق باطل نہیں ہوتا، اس کی جگہ اس کا وارث لے لیتا ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام محمد کی روایت یہ ہے، اور یہی اصح قول ہے کہ اعتبار موت یا قتل کے وقت اس کے وارث ہونے کا ہے، خواہ ارتداد کے وقت موجود ہو یا ارتداد کے بعد وجود میں آیا، اس لئے کہ سبب کے پائے جانے کے بعد اس کے کمال سے قبل وجود میں آنے والی چیز ابتداء سبب کے وقت موجود ہی کی طرح مانی جاتی ہے، جیسا کہ قبضہ سے قبل مبیع میں پیدا ہونے والی زیادتی کہ اس کو ابتداء عقد کے وقت موجود کی طرح مانا جاتا ہے، اور قبضہ کے ساتھ اس کو بھی عقد میں داخل سمجھا جاتا ہے، اس کے لئے ثمن میں سے حصہ ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

امام محمد نے مرتد کے دار الحرب میں چلے جانے کو اس کی موت کے درجہ میں مانا ہے، لہذا جب وہ چلا جائے تو اس کا ترکہ تقسیم کردیا جائے گا، اور امام ابو یوسف کے یہاں اعتبار اس بات کا ہے کہ قاضی نے جس وقت اس کے دار الحرب میں چلے جانے کا فیصلہ کیا، اس وقت اس کا وارث ہو، اور اگر وہ مرجائے حقیقتاً یا حکماً، تو اس کی بیوی اس کی وارث ہوگی جب کہ وہ عدت میں ہو، یہ صاحبین کی رائے ہے، اس لئے کہ مرتد اور اس کی بیوی کے درمیان نکاح اگرچہ ارتداد کی وجہ سے اٹھ گیا، لیکن وہ اپنی بیوی کی میراث سے بھاگنے والا ہے، اور بھاگنے والے کی بیوی اگر اس کی موت کے وقت عدت میں ہو تو اس کی وارث ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق بیوی اس کی وارث ہوگی، اگرچہ اس کی موت کے وقت عورت کی عدت پوری ہوچکی ہو، اس لئے کہ توریث کا سبب عورت کے حق میں شوہر کے ارتداد کے وقت موجود تھا، کیونکہ اس روایت کی بنیاد پر ارتداد کے آغاز کے وقت سبب کے قیام کا اعتبار ہے(۱)۔

غیر مسلموں کے درمیان اختلاف دین:

۲۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ کفار آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، کیونکہ ان سب کا مذہب ایک ہے، لہذا یہودی نصرانی کا وارث ہوگا اور نصرانی یہودی کا وارث ہوگا، مجوسی اور بت پرست نصرانی اور یہودی کے وارث ہوں گے، اور ان دونوں کے وارث مجوسی وغیرہ ہوں گے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ان کا مذہب الگ الگ ہے، لہذا مختلف مذاہب والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، یہودی نصرانی کا، یا نصرانی یہودی کا وارث نہیں ہوگا(۲)۔

مالکیہ کا قول راجح یہ ہے، اور یہ قول امام احمد کی طرف بھی منسوب ہے کہ کفر کے تین مذاہب ہیں: نصرانیت ایک مذہب ہے، اور یہودیت ایک مذہب ہے، اور ان دونوں کے ماسوا ایک مذہب ہے، یہی قاضی شریح، عطاء، عمر بن عبد العزیز، ضحاک، حکم، شریک، ابن ابی لیلی، حسن بن صالح، اور وکیع رحمہم اللہ کا قول ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک دوسری رائے بھی ہے، اور اس کو بھی راجح کہا گیا ہے اور یہی مدونہ کا ظاہر ہے کہ یہود ونصاری کا ایک مذہب ہے اور ان دونوں کے ماسوا مختلف مذاہب ہیں، اور مالکیہ کی بعض

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۰۲، ۱۰۳ طبع دوم دار المعرفہ و لبنان۔

(۲) المنثور مع الشرح ص ۱۰۔

کتابوں میں لکھا ہے کہ مذہب میں مشہور یہی ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا مذہب یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، مجوس ان کا وارث نہ ہوگا اور نہ یہود ونصاریٰ مجوس کے وارث ہوں گے۔

جو لوگ کفار کے درمیان آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہونے کے قائل نہیں ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "لا یتوارث اهل ملتین شتی"(۱)(دو مختلف مذہب والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے)۔ اور یہ لوگ مختلف مذاہب والے ہیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "والذین هادوا والنصاری"(۲)(اور جو لوگ یہودی ہوئے اور نصاریٰ)، اس میں نصاریٰ کا عطف "اَلَّذِیْنَ هَادُوْا" (یہودیوں کے بیان) پر ہے، اور عطف معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان مغایرت کو چاہتا ہے، اور فرمان باری ہے: "وَلَنْ تَرْضٰی عَنْکَ الْیَهُوْدُ وَلَا النَّصٰرٰی حَتّٰی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ"(۳)(اور آپ سے ہرگز راضی نہ ہوں گے یہود اور نصاریٰ جب تک کہ آپ ان کے مذہب کے پیرو نہ ہو جائیں)۔ اور یہود اسی وقت راضی ہوں گے جب ان کے ساتھ یہودیت کی اتباع کی جائے اور نصاریٰ کا بھی یہی حال ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک کا الگ مذہب ہے، نیز اس لئے کہ نصاریٰ حضرت عیسیٰؑ کی نبوت اور انجیل کا اقرار کرتے ہیں، جب کہ یہودی اس کے منکر ہیں۔

ابن ابی لیلیٰ کا استدلال یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ معنوی توحید پر متفق ہیں، ہاں اس سلسلہ میں ان کے نظریات الگ الگ ہیں، اور دونوں حضرت موسیٰ کی نبوت اور تورات کے اقرار پر متفق ہیں، برخلاف مجوس کے کہ وہ نہ توحید کو مانتے ہیں نہ حضرت موسیٰ کی نبوت اور نہ کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتے ہیں جب کہ یہود ونصاریٰ اس پر سے اتفاق نہیں کرتے، لہذا دو مذہب والے ہو گئے، اس کی دلیل ذبیحہ اور نکاح کا حلال ہونا ہے کہ یہود ونصاریٰ کا حکم اس میں ایک ہے، ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے، برخلاف مجوس کے کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دین دو ہی بنائے ہیں: حق اور باطل، فرمان باری ہے: "لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ"(۱)(تم کو تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھے میرا بدلہ)۔ اور لوگوں کو دو فرقوں میں تقسیم کیا، چنانچہ ارشاد ہے: "فَرِیْقٌ فِی الْجَنَّةِ وَفَرِیْقٌ فِی السَّعِیْرِ"(۲)(ایک گروہ جنت میں (داخل) اور ایک گروہ دوزخ میں)۔ جنت کا فرقہ مسلمان ہی ہیں اور جہنم کا فرقہ سارے کفار ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے مدعی دو بنائے ہیں، فرمان باری ہے: "هٰذٰنِ خَصْمٰنِ اخْتَصَمُوْا فِیْ رَبِّهِمْ"(۳)(یہ دو فریق ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار کے بارے میں اختلاف کیا)۔ اور مراد مسلمانوں کے بالمقابل تمام کفار ہیں، حالانکہ کفار کے مذاہب آپس میں الگ الگ ہیں لیکن مسلمانوں کے مقابلہ میں وہ ایک مذہب والے ہیں، اس لئے کہ مسلمان محمد ﷺ کی رسالت اور قرآن کا اقرار کرتے ہیں، اور سارے کفار ان سب کے منکر ہیں، اور انکار ہی کی بنیاد پر وہ کافر قرار پاتے ہیں، اس لئے وہ مسلمانوں کے بالمقابل شرک کی بنا پر ایک ہی مذہب والے ہیں، اس حدیث میں اس کی طرف اشارہ ہے: "لا یتوارث اهل ملتین"(دو مذہب والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے)۔ حضور ﷺ نے دونوں

(۱) یہ حدیث فقرہ نمبر ۱۸ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۶۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۲۰۔

(۱) سورۂ کافرون/ ۶۔

(۲) سورۂ شوریٰ/ ۷۔

(۳) سورۂ حج/ ۱۹۔

مذاہب ثلاثہ میں فرمایا ہے: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"(۱) (نہ مسلمان کافر کا، اور نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا)، چونکہ عمومی صفت جو کفر ہے اس کی تصریح میں اس بات کا بیان ہے کہ توریث کے حق میں وہ سب ایک مذہب والے ہیں(۲)۔

غیر مسلموں کے درمیان اختلاف دارین:

۲۱ – اختلاف دارین سے فقہاء اختلاف "منعہ" مراد لیتے ہیں، اور انہوں نے "منعہ" کی تشریح: فوج اور بادشاہ و سلطان کے الگ الگ ہونے سے کی ہے مثلاً ایک ہندوستان میں ہو تو اس کا ایک ملک (دار) اور منعہ ہے، اور دوسرا ترکی میں ہو، تو اس کے لئے دوسرا دار اور منعہ ہے، دونوں پر ایک دوسرے کی جان کی حفاظت اور رعایت نہیں ہے، یہاں تک کہ ہر ایک دوسرے کے قتل کو مباح سمجھتا ہے(۳)۔

فقہاء کے درمیان یہ اتفاقی امر ہے کہ مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، ان کے علاقے اور ممالک اور شہر بہت چاہے جس قدر مختلف ہوں، اس لئے کہ اسلام کے علاقے سب کے سب ایک ہی دار ملک ہیں چونکہ فرمان باری ہے "إنما المؤمنون إخوة"(۴) (مسلمان جو ہیں سو بھائی ہیں)۔ اور فرمان نبوی ہے: "المسلم أخو المسلم" (۵) (مسلمان مسلمان کا بھائی ہے)۔

(۱) حدیث: "لا يرث المسلم..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (۱۲/ ۵۰ فتح الباری طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۲۳۳ طبع الحلبی)۔
(۲) المبسوط ۳۰/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع السعادة، حدیث کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱۸ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۹۔
(۴) سورۂ حجرات/ ۱۰۔
(۵) حدیث: "المسلم أخو المسلم" کی روایت بخاری (۵/ ۹۷ مع فتح الباری طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۶ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

اور اس لئے کہ مسلمانوں کی (آپس) ولایت اسلام ہی کے سبب ہے، اور ان کی بنیاد پر اور ان کی مدد سے وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اعتبار صرف اختلاف دارین کا ہے حقیقتاً نہیں، لہذا اگر مسلمان دار الحرب میں مر جائے تو دار الاسلام میں رہنے والے اس کے مسلمان اقارب اس کے وارث ہوں گے اگرچہ حقیقتاً اختلاف دارین ہے، اس لئے کہ دار الحرب کا مسلمان حکماً دار الاسلام کا ہے چونکہ وہ اپنے مقصد کی تکمیل کے لئے دار الحرب میں امان لے کر گیا ہے، پھر وہ دار الاسلام میں واپس آجائے گا، لہذا اختلاف دارین چلا گیا، اختلاف حقیقی کا اعتبار محض اس وقت ہے جب اختلاف حکمی اس کے معارض نہ ہو(۱)۔

اسی طرح غیر مسلموں کے حق میں اختلاف دارین مانع ارث نہیں، یہ مالکیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، لہذا غیر مسلم اپنے غیر مسلم قرابت دار کا وارث ہوگا، خواہ ان کے ملک بہت الگ الگ ہوں، چونکہ میراث کے سبب اور شرط کے پائے جانے کے بعد منع میراث کی کوئی دلیل نہیں (۲)۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے، اور یہی شافعی مذہب میں راجح اور بعض حنابلہ کا قول ہے کہ اختلاف دارین غیر مسلموں کے درمیان مانع ارث ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ان کے درمیان آپس میں تعاون اور باہمی انس محبت نہیں پایا جاتا، چونکہ ان کا ملک الگ الگ ہے، اور موالات وتعاون میراث کی بنیاد ہے(۳)۔

۲۲ – بعض مذاہب میں کچھ اور مواقع ہیں مثلاً لعان اور زنا، لیکن یہ دونوں مواقع عدم ثبوت نسب اور لعان کی وجہ سے زوجیت ختم ہونے

(۱) حاشیہ الفناری علی السراجیہ ص/ ۹۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۶، العذب الفائض ۱/ ۳۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۔
(۳) حاشیہ الفناری علی السراجیہ ص/ ۹۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷، العذب الفائض ۱/ ۳۲۔

کے تحت آتے ہیں۔

دورِ حکمی:

۲۳- امام شافعی کے یہاں ارث کے موانع میں سے "دورِ حکمی" بھی ہے، دورِ حکمی یہ ہے کہ وارث بنانے کی وجہ سے عدم وراثت لازم آئے، اس کی صورت یہ ہے کہ بظاہر پورے مال کو پانے والا ایسے وارث کے وجود کا اقرار کرے جو وارث ہونے کی صورت میں اس کو بالکل محروم کردے، مثلاً حقیقی بھائی (جس کا اقرار صحیح ہو) میت کے نسبی بیٹے کا اقرار کرے (یعنی کسی کو اس کا بیٹا بنائے اور وہ شخص ایسا ہو) جس کا نسب مجہول ہو، کیونکہ اس صورت میں قرابت کی نسبت ثابت ہو جائے گی، لیکن وہ (شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا) وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو وارث بنانے میں دورِ حکمی لازم آئے گا، کہ اگر بیٹے کو وارث بنایا جائے تو بھائی کو محجوب کرے گا، پھر بھائی وارث نہ ہوگا، لہٰذا بھائی کا یہ اقرار درست نہیں، اور جب اس کا اقرار درست نہیں تو نسب ثابت نہ ہوگا، اور جب نسب ثابت نہیں ہوا تو وراثت ثابت نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں وراثت کے ثابت کرنے کے نتیجہ میں اس کی نفی ہوتی ہے، اور جس چیز کے اثبات کے نتیجہ میں اس کی نفی ہوتی ہو اس کا [illegible] تو کوئی وجود نہیں ہوسکتا، اور دورِ حکمی صرف اس شکل میں ہوگا جب اقرار کرنے والا پورے مال کو پانے والا ہو، اور ایسے وارث کا اقرار کرے جو اس کو وراثت سے بالکل محروم کردے، ورنہ نہیں، مثلاً اگر میت کے بیٹے ایک دوسرے بیٹے کا اقرار کریں، یا بھائی دوسرے بھائی کا اقرار کریں، یا چچا ایک دوسرے چچا کا اقرار کریں تو ان تمام صورتوں میں مقر لہ (جس کا اقرار کیا گیا ہے) کا نسب ثابت ہوگا، اسی طرح اس کی وراثت بھی، کیونکہ وراثت نسب کی فرع ہے، اور نسب ثابت ہو رہا ہے، اگر دو بیٹے ہوں جو دونوں پورے مال کو پانے والے ہیں، اور ان میں سے ایک تیسرے بیٹے کا اقرار کرے اور دوسرا بیٹا اس کا منکر ہو تو تیسرے بیٹے جس کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب بالاجماع ثابت نہیں ہوگا، اور ظاہری طور پر وارث بھی نہیں ہوگا کیونکہ نسب ثابت نہیں، اور باطنی طور پر مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) کے ساتھ اقرار کرنے والا شریک ہوگا یہی امام شافعی کے دو اقوال میں سے اظہر قول ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ احمد، ابوحنیفہ اور مالک رحمہم اللہ نے فرمایا ہے: اپنے اقرار کی بناء پر بطور مواخذہ ظاہری طور پر اس کے ساتھ شریک ہوگا، اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ باطنی یا ظاہری کسی طور پر شریک نہیں ہوگا، اور "اظہر" یہ ہے کہ اس کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس کے تہائی میں شریک ہوگا، شافعیہ کے یہاں صحیح یہی ہے، اور یہی حنابلہ ومالکیہ کا مذہب ہے کیونکہ اسی نے اس کے اضافے کا مطالبہ کیا ہے، اور دوسرا قول (جو صحیح کے بالمقابل ہے) یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے اس کے نصف میں اس کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ اس کے اقرار کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مساوات اور برابری ہو، یہی امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے (۱)۔

۲۴- مستحقین ترکہ:

۱- اصحاب فرض۔

۲- عصبات نسبیہ، پھر عصبات سببیہ (حنفیہ کے نزدیک) ترتیب وتفصیل میں کچھ اختلاف کے ساتھ۔

۳- ردّ کی وجہ سے استحقاق والے، کن لوگوں پر رد ہوگا اور کن

---

(۱) الخطیب الشربینی مع حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۱۱، فتح الجواد شرح الارشاد ۲/ ۴۰۱ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۸۳-۹۵۔

لوگوں پر نہیں ہوگا، نیز رجعین پر رد کے بارے میں اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۴۔ ذوی الارحام: ذوی الارحام کو وارث بنانے اور ان کی کیفیت کے بارے میں اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۵۔ مولی الموالات: اس سلسلہ میں اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۶۔ غیر کے حق میں جس کے نسب کا اقرار کیا گیا ہو کچھ اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۷۔ جس کے لئے تہائی سے زائد کی وصیت کی گئی ہے۔

۸۔ بیت المال (۱)۔

مقررہ حصے:

۲۵- کتاب اللہ میں جو حصے مقرر ومتعین ہیں وہ چھ ہیں: نصف، ربع (چوتھائی)، ثمن (آٹھواں)، ثلثان (دوتہائی)، ثلث (تہائی)، اور سدس (چھٹا)۔

اول: نصف: اس کا ذکر قرآن میں تین جگہ ہے، بیٹی کے حصہ کے ذکر میں فرمان باری ہے: "وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (۲) (اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے آدھا ہے)۔

شوہر کے حصہ کے بیان میں فرمان باری ہے: "وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ" (۳) (اور تمہارے لئے اس مال کا آدھا حصہ ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کو کوئی اولاد نہ ہو)۔

بہن کا حصہ فرمان باری ہے: "ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك" (۱) (اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے ایک بہن ہو تو اسے اس ترکہ کا نصف ملے گا)۔

دوم: ربع: اس کا ذکر دو جگہوں پر ہے: شوہروں کی میراث میں، فرمان باری ہے: "فإن كان لهن ولد فلكم الربع" (۲) (اور اگر ان کے اولاد ہو تو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے)۔ اور بیویوں کی میراث میں فرمان باری ہے "ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد" (۳) (اور ان بیویوں کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہارے کوئی اولاد نہ ہو)۔

سوم: ثمن: اس کا ذکر بیویوں کے حصے میں آیا ہے، فرمان باری ہے "فَاِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ" (۴) (لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہو تو ان (بیویوں) کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا)۔

چہارم: ثلثان: اس کا ذکر لڑکیوں کے حصے میں ہے، فرمان باری ہے: "فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك" (۵) (اور اگر دو سے زائد عورتیں (ہی) ہوں تو ان کے لئے دوتہائی حصہ اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے)۔

پنجم: ثلث: اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے دو جگہوں پر فرمایا ہے: "فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ" (۶) (تو اس کی ماں کا ہے تہائی)۔ اور اولاد ام (ماں شریک بھائی بہن) کے بارے میں ہے "فَاِنْ كَانُوْٓا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاۗءُ فِي الثُّلُثِ" (۷) (اور اگر یہ لوگ اس سے

(۱) شرح السراجیہ ص ا، شرح السراجیہ ص ۱۰ طبع محمد علی صبیح۔

(۲) سورۂ نساء/ ۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۵) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۶) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۷) سورۂ نساء/ ۱۲۔

زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔

ششم: دلیل: اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر تین جگہوں پر فرمایا ہے: "ولأبويه لكل واحد منهما السدس"(۱) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس مال کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے)۔ نیز فرمایا: "فإن كان له إخوة فلأمه السدس"(۲) (یعنی اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔ اور فرمایا: "وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس"(۳) (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔

اصحاب فروض (مقررہ حصوں کے حقدار):

۲۶- ساتھ فروض (مقررہ حصوں) کے مستحق بارہ اشخاص ہیں، جن میں چار مرد اور آٹھ عورتیں ہیں۔

مرد یہ ہیں: باپ، جد صحیح (دادا) اور اس سے اوپر، ماں شریک بھائی اور شوہر۔

عورتیں یہ ہیں: بیوی، بیٹی، پوتی (اگرچہ نیچے کی ہو)، حقیقی بہن، باپ شریک بہن، ماں شریک بہن، جدہ صحیحہ، اور جدہ صحیحہ وہ جدہ ہے، جس کی نسبت میت کی طرف کرنے میں بیچ میں کوئی جد فاسد نہ ہو، اور جد فاسد وہ جد ہے جس کی نسبت میت کی طرف عورت کے واسطے سے ہو۔

میاں بیوی کو "اصحاب فروض سببیہ" کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کی وراثت قرابت کی وجہ سے نہیں بلکہ شادی کی وجہ سے ہے، اور ان دونوں کے علاوہ جو رشتہ دار ہیں ان کو "اصحاب فروض نسبیہ" کہا جاتا ہے، کیونکہ قرابت کو نسب کہتے ہیں۔

کبھی کبھی وراثت میں "فرض" اور "تعصیب" دونوں اسباب جمع ہو جاتے ہیں۔

اصحاب فروض اس وقت وارث ہوتے ہیں جب کوئی ایسا وارث نہ پایا جائے جو کہ ان کو وراثت سے بالکل محروم کر دے۔

میراث میں باپ کے حالات:

۲۷- باپ کے میراث میں تین حالات ہیں:

اول: صرف "فرض" کے طور پر وارث ہو، یہ اس صورت میں ہے جب میت کی اولاد میں کوئی مرد وارث ہو، اور وہ بیٹا اور پوتا اور اس سے نیچے کا ہے، اور اس صورت میں باپ کا حصہ چھٹا ہوتا ہے۔

دوم: فرض اور تعصیب (عصبہ ہونے) دونوں کی وجہ سے وارث ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ میت کی اولاد میں صرف لڑکیاں ہوں اور وہ بیٹی اور پوتی ہیں، چاہے ان کے باپ جتنی نیچے کی پشت کے ہوں (یعنی بیٹی ہو تو پوتی پڑپوتی یا اس کے نیچے کی پوتی، سب کا ایک حکم ہے)۔

باپ کی وراثت دونوں فرض کی وجہ سے پھر تعصیب (عصبہ ہونے) کی وجہ سے اس لئے ہے کہ اگر اس کو صرف تعصیب کے طور پر وارث بنایا جائے تو بعض صورتوں میں اس کے لئے کچھ باقی نہیں بچتا، لہذا ضروری ہے کہ وہ فرض کے طور پر وارث ہو تاکہ اس کے لئے چھٹا حصہ محفوظ ہو۔

سوم: صرف تعصیب (عصبہ ہونے کی حیثیت) سے وارث ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کی اولاد میں سے کوئی

(۱) سورۂ نساء ۱۱۔
(۲) سورۂ نساء ۱۱۔
(۳) سورۂ نساء ۱۲۔

وارث نہ ہو، لہذا باپ سارا ترکہ پائے گا، یا اصحاب الفروض کو دینے کے بعد باقی ماندہ لے لے گا۔ اس کی دلیل فرمان باری ہے: "ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس"(۱) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس (مال) کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے بشرطیکہ مورث کے کوئی اولاد ہو اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔

آیت میں تصریح ہے کہ ماں باپ میں سے ہر ایک کا میت کے ترکہ میں سے چھٹا حصہ ہے، اگر ان دونوں کے ساتھ میت کی اولاد ہو، مذکر ہو یا مؤنث، برابر ہیں، پھر اگر یہ اولاد بیٹا ہو تو ماں باپ کے حصہ کے بعد باقی ماندہ اسی کا ہوگا، کیونکہ یہ سب سے قریبی عصبہ ہے، اور ذوی الفروض کے حصوں کے بعد باقی ماندہ مال کا سب سے زیادہ حقدار ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر"(۲) (ذوی الفروض (یعنی حصے والوں) کو ان کا مقررہ حصہ دے دو، اور جو مال ان کا حصہ دے کر بچ رہے وہ قریب ترین مرد کا ہے)۔ لہذا فرض کے طور پر باپ کا حصہ میراث چھٹا ہے، یہ باپ کی پہلی حالت ہے۔

اگر میت کی اولاد لڑکی ہو یا پوتی یا اس سے نیچے، اور اس کے ساتھ کوئی مذکر اولاد نہیں جو اس کو عصبہ بنا دے تو بیٹی یا پوتی کا حصہ دینے کے بعد باقی مال باپ کا ہوگا، نیز باپ کو فرض کے طور پر چھٹا حصہ بھی ملے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ میت کا قریب ترین عصبہ ہے، اور یہ دوسری حالت ہے۔

اگر میت کی علی الاطلاق کوئی اولاد نہ ہو، فقط اس کے والدین اس کے وارث ہوں، اور میت کا کوئی بھائی نہیں، تو اس صورت میں ماں کو تہائی ملے گا، اور باقی (دو تہائی) باپ کو تعصیب (عصبہ ہونے) کی حیثیت سے ملے گا، اور یہی تیسری حالت ہے۔ اس لئے آیت میں بھائیوں کی عدم موجودگی میں ماں کا حصہ "ثلث" اور بھائیوں کی موجودگی میں "سدس" مذکور ہے، بھائیوں کی عدم موجودگی میں باپ کے حصہ کا آیت میں تذکرہ نہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماں کے حصہ کے بعد باقی ماندہ کا وارث باپ ہوگا، کیونکہ عصبت کی شان یہی ہے، مذکورہ احکام فقہاء مذاہب اربعہ کے درمیان متفق ہیں (۱)۔

ماں کی میراث:

۲۸- میراث میں ماں کی تین حالتیں ہیں:

حالت اول: فرض کے طور پر وارث ہو، اور اس کا حصہ "سدس" ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کی کوئی اولاد موجود ہو جو فرض (مقررہ حصہ) یا تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہو، یا میت کے کئی بھائی موجود ہوں۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد"(۲) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس مال کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے بشرطیکہ مورث کے کوئی اولاد ہو)۔

لفظ "ولد" مذکر ومؤنث دونوں کو شامل ہے، اور کسی ایک کے

---

(۱) سورۂ نساء ۱۱۔
(۲) حدیث گذر چکی ہے (حاشیہ فقرہ نمبر ۲)۔

(۱) الفتاوی علی السراجیہ ص ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) سورۂ نساء ۱۱۔

ساتھ تخصیص کا قرینہ نہیں، جیسا کہ وہ ایک اور کئی کو بھی شامل ہے، اور ولد کے حکم میں ہی ولد ابن (بیٹے کی اولاد) ہے، اور نیچے تک، کیونکہ لفظ "ولد" اس کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اس پر اجماع ہے کہ ماں کو وارث بنانے کے معاملہ میں بیٹے کی اولاد صلبی اولاد کے درجہ میں ہوتی ہے، اور "اخوۃ" (بھائیوں) سے مراد دو یا اس سے زیادہ بھائی بہن ہیں، چاہے کسی جہت کے ہوں یعنی والدین کی طرف سے (حقیقی) ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک ہوں اگرچہ محجوب یعنی میراث سے محروم ہوں اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"فان كان له اخوة فلامه السدس"(۱) (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے) اور لفظ "اخوۃ" کے تحت بہنیں بھی آتی ہیں، کیونکہ "اخوت" میں سب شریک ہیں، یہی صحابہ اور جمہور فقہاء کا مذہب ہے، ابن عباس کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک دو نہیں بلکہ تین بھائی بہن، ماں کو محجوب کرتے ہیں، لہذا اگر دو بھائی بہن ہوں تو ان کے نزدیک ماں کو تہائی ملے گا، کیونکہ آیت میں صراحت ہے کہ ماں کو ثلث سے محجوب کر کے سدس کی طرف کرنے والے "اِخوۃ" ہیں، اور لفظ اِخوۃ جمع ہے جس کا اطلاق تین یا اس سے زیادہ پر ہوتا ہے، دو پر نہیں ہوتا۔

جمہور کی دلیل حسب ذیل ہے:

اول: میراث میں دو اور جمع کا حکم یکساں ہے کیونکہ دو بیٹیاں ثلثین (دو تہائی) کی وارث ہوتی ہیں جیسا کہ اگر وہ جمع کی صورت میں ہوں تو ہوتا ہے، اور دو بہنیں ثلثین کی وارث ہوتی ہیں جیسا کہ کئی بہنیں وارث ہوتی ہیں، لہذا حجب (محروم کرنے) میں اخوۃ میں سے دو، جمع کی طرح ہوں گے۔

دوم: یہ کہ جمع کا اطلاق دو پر ہوتا ہے، قرآن کریم میں ہے:

"وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ"(۱) (بھلا آپ کو اس اہل مقدمہ کی خبر پہنچی ہے جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں داؤد کے پاس آگئے اور وہ ان سے گھبرا گئے تھے وہ لوگ بولے آپ ڈریے نہیں ہم دو اہل مقدمہ ہیں کہ ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے)۔ آیت میں دو پر جمع کی ضمیر مثنی (دو) یعنی لفظ خصمان کی طرف لوٹ رہی ہے۔

اسی طرح دو کی تعبیر جمع کے لفظ سے ذیل کے فرمان باری میں کی گئی ہے: "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا"(۲) (اے دونوں بیویو) اگر تم اللہ کے سامنے توبہ کر لو تو تمہارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں)۔ اور مروی ہے کہ حضرت ابن عباس نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس آکر کہا: دو بھائی ماں کو چھٹے حصہ کی طرف کیوں لے جاتے ہیں جب کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "فان كان له اخوة"، اور آپ کی قوم کی زبان میں "اَخوان" (دو بھائی) اِخوۃ (جمع) نہیں ہیں، تو حضرت عثمان نے فرمایا: کیا میں کسی ایسے معاملہ کو توڑ سکتا ہوں جو مجھ سے پہلے سے موجود ہے اور جس کا لوگوں میں توارث چلا آرہا ہے اور جو تمام شہروں میں جاری ہے؟(۳)

اور حضرت معاذ بن جبل نیز حسن بصری سے مروی ہے کہ ماں صرف عورتوں کی وجہ سے محجوب نہیں ہوتی، لہذا جب تک بھائی یا عورتوں کے ساتھ مرد (بھائی) نہ ہوں، ماں، ثلث سے سدس کی طرف محجوب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ" میں لفظ "اِخوۃ" جمع ذکور (مرد) ہے، لہذا اس میں تنہا عورتیں داخل نہیں ہوں گی، جب کہ مخالفین نے کہا: لفظ "اخوۃ" تنہا بہنوں کو بھی

(۱) سورۂ نساء: ۱۱۔

(۱) سورۂ ص: ۲۱، ۲۲۔
(۲) سورۂ تحریم: ۴۔
(۳) حاشیۃ الفناری ص/ ۱۲۸، العذب ص/ ۸۳۔

تعلیب شامل ہے۔

حالت دوم: یہ ہے کہ فرض کے طور پر وارث ہو، اور اس کا فرض پورے ترکہ کا تہائی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کا کوئی ولاد میں وارث یا چند بھائی نہ ہوں، اور دونوں زوجین میں سے کوئی بھی نہ ہو، اور اس کے ساتھ صرف باپ ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" ( ) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس مال کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے بشرطیکہ مورث کے کوئی ولاد ہو اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)۔

حالت سوم: یہ ہے کہ فرض کے طور پر وارث ہو، اور اس کا فرض، زوجین میں سے موجود کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کا ثلث ہوگا، پورے ترکہ کا ثلث نہیں ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مرنے والا ماں، باپ، اور زوجین میں سے ایک کو چھوڑے اور ترکہ کی تعداد میں بھائی نہ ہوں۔

اس تیسری حالت کی دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کو "مسئلہ عمریہ" کہتے ہیں، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ہی اس کے متعلق یہ فیصلہ فرمایا تھا۔

اس کو مسئلہ "غراویہ" (شہرت یافتہ) بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس کی شہرت تھی (۲)۔

اس کو غریبہ بھی کہتے ہیں۔

جد صحیح کے حالات:

الف- بھائیوں کی عدم موجودگی میں:

۲۹- جد صحیح: جس کی نسبت میت کی طرف کرنے میں ماں کا دخل نہ ہو مثلاً باپ کا باپ (۱) اور اوپر تک چاہے جس پشت کا ہو، جد صحیح اصحاب فرض اور عصبات دونوں میں سے ہے، وہ باپ کی وجہ سے محجوب ہو جاتا ہے، لہذا باپ کی موجودگی میں وہ وارث نہ ہوگا، اور اگر باپ موجود نہ ہو تو دادا اس کی جگہ پر آجائے گا، اور باپ ہونے کے اعتبار سے وارث ہوگا، اور اس کے حق میں بھی باپ کے ہی سابقہ تینوں حالات ہوں گے یعنی اولاد ذکور کی موجودگی میں فرض کے طور پر سدس، میت کی اولاد مؤنث کی موجودگی کی صورت میں تعصیب کے ساتھ فرض اور کبھی وارث اولاد کی عدم موجودگی کی صورت میں صرف تعصیب جس کی رو سے وہ پورے ترکہ یا باقی ماندہ ترکہ کو لے گا ( )۔

ان حالات میں جد صحیح کے وارث ہونے کی دلیل بعینہ وہی ہے جو باپ کو وارث بنانے کی ہے، وہ میراث کے باب میں باپ ہے اور کچھ دوسرے احکام میں بھی، اور اللہ تعالیٰ نے جد کو باپ کہا ہے، فرمان باری ہے: "كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ" (۲) (جیسا کہ اس نے نکال دیا تمہارے ماں باپ کو بہشت سے) ابوین سے مراد آدم و حوا ہیں، نیز حضرت یوسف کی زبانی فرمان باری ہے: "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ" (۳) (اور پکڑا میں نے دین اپنے باپ دادوں کا، ابراہیم، اسحاق اور یعقوب کا)۔

حدیث میں اس کی مثال یہ فرمان نبوی ہے: "ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا" (۴) (اسماعیل کے بچو!

---

(۱) سورۂ نساء ۱۱۔

(۲) الفقہ ص ۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، السراجیہ ص ۱۲۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الکردی۔

(۱) حاشیۃ الفناری علی السراجیہ ص ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ اعراف ۲۷۔

(۳) سورۂ یوسف ۳۸۔

(۴) حدیث: "ارموا بني إسماعيل" کی روایت بخاری (۶/ ۹۱ فتح الباری)

تیر اندازی کرو، تمہارے باپ اسماعیل تیر انداز تھے)۔

یہ احکام اس صورت کے ہیں، جب دادا کے ساتھ میت کے بھائی نہ ہوں۔

ب- بھائیوں کے ساتھ دادا:

۳۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ دادا کے ساتھ ماں شریک بھائی یا بہن وارث نہیں ہوتے، البتہ حقیقی یا صرف باپ شریک بھائی (جب دادا کے ساتھ جمع ہوں تو ان) کے بارے میں ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی رائے یہ ہے کہ دادا کے ساتھ حقیقی اور باپ شریک بھائی وارث ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دادا، باپ کا حکم لے لے گا، لہذا بھائیوں کو محجوب (محروم) کردے گا، یہی رائے ابن تیمیہ، مزنی، اور ابو ثور (شافعیہ میں سے) کی ہے، امام ابوحنیفہ نے دادا کو باپ کی جگہ رکھنے سے دو مسائل مستثنیٰ کئے ہیں جن کا ذکر (فقرہ ۴۲ میں) آرہا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ دادا باپ ہے، لہذا باپ کی عدم موجودگی میں اس کے قائم مقام ہوگا اور بھائیوں کو محجوب کردے گا، جیسا کہ باپ بھائیوں کو محجوب کردیتا ہے قرآن وحدیث میں دادا کو باپ کہا گیا ہے، وہ بہت سے احکام میں باپ کا حکم لیتا ہے، اس لئے بھائیوں کو محجوب کرنے میں بھی وہ باپ کے درجہ میں ہوگا، اور اس لئے کہ جد مباشر (خود اپنا دادا) میت کے اعتبار سے سلسلہ نسب میں سب سے اعلیٰ ہے، اور ابن ابن مباشر (خود اپنا پوتا) سلسلہ نسب میں سب سے نیچے ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک میت کے ساتھ صرف ایک واسطہ درجہ سے وابستہ ہے۔ اور باتفاق فقہاء ابن ابن (پوتا) میت کے بھائیوں کو محجوب کردیتا ہے، تو ضروری ہے کہ دادا کی بھی یہی حیثیت ہو۔

اسی طرح ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "ألحقوا الفرائض بأهلها فمابقي فلأولى رجل ذكر"(۱) (ذوی الفروض (حصے والوں) کو ان کے مقررہ حصے دے دو، اور جو مال ان کا حصہ دے کر بچ رہے، وہ قریب کے مرد رشتہ دار (عصبہ) کا ہے)۔

اور بھائی کے مقابلہ میں دادا میت سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس کا "ولایت" و "میت" کا رشتہ ہے، جیسا کہ باپ کا ہے اور باپ کے علاوہ کوئی بھی دادا کو وراثت سے محجوب نہیں کرتا، برخلاف بھائیوں کے کہ ان کو تین اشخاص یعنی باپ، بیٹا اور پوتا محجوب کرتے ہیں، اور باپ، بیٹا، پوتا، دادا باپ ہی کی طرح فرض (مقررہ حصے) اور تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہوتا ہے، جب کہ بھائی ان میں سے کسی ایک وجہ سے ہی وارث ہوتے ہیں۔

دادا کے ساتھ بھائیوں کے وارث ہونے کے قائلین کے دلائل یہ ہیں:

اول: حقیقی یا باپ شریک بھائیوں کی وراثت قرآن سے ثابت ہے، فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ"(۲) (اور اگر وارث چند بھائی بہن مرد و عورت ہوں، تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا)۔ اور کوئی ایسی نص نہیں جو ان کو وراثت سے روک دے، اور نہ روکنے پر کوئی دلیل ہے۔

دوم: یہ کہ دادا اور بھائی میت سے قرب کے درجہ میں برابر ہیں، کیونکہ دادا اور بھائی میت کے ساتھ ایک ہی واسطہ اور درجہ کے ساتھ وابستہ ہیں، دونوں ہی باپ کے واسطہ سے اس سے متعلق

(۱) یہ حدیث فقرہ نمبر ۲ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔

طبع استقامہ کے کی ہے۔

ہیں۔ دادا، باپ کا باپ، اور بھائی، باپ کا بیٹا ہے، اور پوتہ (بیٹا ہونے) کا رشتہ، پوتہ (باپ ہونے) کے رشتہ سے کم نہیں۔

سوم: دادا ہر حالت میں باپ کے تمام مقام نہیں بلکہ اس کے بعض مقام باپ سے مختلف ہیں، مثلاً دادا کے مسلمان ہونے کی وجہ سے بچہ مسلمان نہیں ہوتا۔

بھائیوں کے ساتھ دادا کا حصہ:

۳۱- بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کی مقدار کے بارے میں کتاب وسنت میں کوئی نص نہیں، ہاں اس کا حکم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجتہاد سے ثابت ہے۔

حضرت علی کا مذہب مشہور روایت کے مطابق یہ ہے کہ بہنوں کے حصے کے بعد بقیہ دادا کا ہوگا، اگر ان کے ساتھ بھائی نہ ہو، بشرطیکہ باقی مال سدس (چھٹے حصے) سے کم نہ ہو، ورنہ مقاسمہ کرے گا (یعنی ترکہ اس طرح تقسیم کیا جائے کہ دادا کو ایک فرد شمار کیا جائے اور دوسروں کے برابر اس کو حصہ دیا جائے) بشرطیکہ مقاسمہ جد کے حصہ کو سدس سے کم نہ کردے، نیز یہ کہ بیٹیوں یا پوتیوں میں سے کوئی نہ ہو، لہذا اگر بہنوں کی وجہ سے اس کا حصہ سدس سے کم ہوجائے یا بہنوں کا حصہ دینے کے بعد سدس سے کم باقی رہے یا اس کے ساتھ کوئی بیٹی، یا پوتی ہو تو دادا کو سدس ملے گا، حضرت علیؓ سے دوسری روایت میں ہے کہ دو ہمیشہ ان میں کے ایک فرد کی طرح ہوگا۔

حضرت زید بن ثابت کا مذہب یہ ہے کہ دادا کا حصہ ترکہ کے تہائی سے ہرگز کم نہیں ہونا چاہئے اگر اس کی میراث مقاسمہ کی بنیاد پر ہو، کیونکہ وہ دادا کو بھائیوں اور بہنوں کے ساتھ عصبہ مانتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا بھائیوں اور بہنوں کو ہر حال میں عصبہ بنادیتا ہے، خواہ وہ صرف مرد ہوں یا مرد وعورت دونوں، یا صرف عورتیں۔

اور اگر دادا حقیقی بھائیوں کے ساتھ ہو، تو ایک حقیقی بھائی ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ مقاسمہ کرے گا (برابر کا حصہ پائے گا) اور اگر باپ شریک بھائیوں کے ساتھ ہو تو باپ شریک بھائی ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ مقاسمہ کرے گا، بشرطیکہ کسی حال میں اس کا حصہ ثلث (تہائی) سے کم نہ ہو، یہی امام مالک، امام احمد اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے، اور شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کے ساتھ ذوی الفروض میں سے کوئی نہ ہو، اگر اس کے ساتھ ذوی الفروض میں سے کوئی ہو تو ان تین امور میں جو بہتر ہو وہی دادا کے لئے ہوگا: مقاسمہ یا باقی مال کا تہائی یا پورے مال کا تہائی۔

حنابلہ دونوں کے موافقین کے مذہب کی، ابن قدامہ نے ایک مثال دی ہے وہ یہ کہ اگر دادا کے ساتھ دو بھائی، یا چار بہنیں، یا ایک بھائی اور دو بہنیں ہوں، تو دادا کو پورے مال کا ثلث ملے گا، کیونکہ اس صورت میں ثلث اور مقاسمہ برابر رہتا ہے، اور اگر اس سے کم ہوں، تو ثلث میں دادا کا حصہ زیادہ ہوتا ہے، لہذا اس کے ساتھ مقاسمہ کرے گا، اور اگر بڑھ جائیں تو ثلث دادا کے لئے بہتر ہے، لہذا ثلث اس کو دے دو، چاہے دو بھائی بہن ایک باپ کے ہوں یا ماں باپ کے۔

عبد اللہ بن مسعودؓ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دادا کے ساتھ صرف بہنیں ہوں، نہ تو ان کے ساتھ بھائی ہو اور نہ وارث ہونے والی اولاد، جو ان کو عصبہ بنادے تو دادا کا حکم یہ ہے کہ بہنوں کے حصے وراثت کے ساتھ ساتھ جو ذوی الفروض کے حصے کے بعد، عصبہ ہونے کے اعتبار سے وہ باقی مال کا وارث ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا حصہ تہائی سے کم نہ ہو، یعنی اگر اس حالت میں اس کا حصہ ثلث سے کم ہو تو بھی اس کو ثلث دیا جائے گا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر میت کی صرف بیٹیاں ہوں تو ان کے

ساتھ والد کا حصہ ثلث سے کم نہیں ہوتا تو جب دادا اور بھائیوں کو چھوڑ کر مرے تو بھی ایسا ہی ہونا چاہئے، اس لئے کہ ولادت (ولاد) کے رشتہ کا تعلق، بھائی کے ساتھ بھائی کے رشتہ سے کہیں زیادہ قوی ہے۔

اور جب اولاد دادا کے حصہ کو ثلث سے کم نہیں کرتی تو بھائیوں کے ساتھ اس کا حصہ بدرجہ اولیٰ ثلث ہوگا(۱)۔

۳۲- میراث و حجب (میراث سے محرومی) کے باب میں باپ کی جگہ دادا کو رکھنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ نے جن دو مسائل کو مستثنیٰ کیا ہے وہ یہ ہیں:

پہلا مسئلہ: شوہر، ماں اور دادا (وارث ہوں) امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں ماں کو پورے مال کا ثلث ملے گا، اور اگر دادا کی جگہ باپ ہوتا، تو ماں کو بقیہ مال کا ثلث ملتا۔

دوسرا مسئلہ: بیوی، ماں، دادا (وارث ہوں) تو ماں کے لئے پورے مال کا ثلث ہے، اصحاب املاء نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے قول کے مطابق ان دونوں صورتوں میں بھی ماں کو بقیہ کا ثلث ملے گا، اہل کوفہ نے حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی قول نقل کیا ہے اور اہل بصرہ نے عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ شوہر کے لئے نصف اور بقیہ دادا اور ماں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا، اور زید بن ہارون کے واسطے سے حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ عورت کے لئے چوتھائی اور بقیہ ماں اور دادا کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، تمام روات زید بن ہارون کی اس روایت کو غلط کہتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ "شوہر، ماں، اور دادا کے مسئلہ میں فرمایا تھا" (۲)۔

جدات کی میراث:

۳۳- جدات دو طرح کی ہیں: جدات صحیحہ اور جدات غیر صحیحہ۔

جدہ صحیحہ: جس کی نسبت میت کی طرف کرنے میں بیچ میں باپ نہ آئے، یا جس کا تعلق میت کے ساتھ کسی عصبہ یا ذوی الفروض مقررہ حصے والی عورت کے واسطے سے ہو مثلاً ماں کی ماں (نانی)۔

غیر صحیحہ (فاسدہ): جس کا میت سے تعلق ایسے شخص کے واسطے سے ہو جو نہ عصبہ ہو، اور نہ ہی مقررہ حصے والی عورت، مثلاً نانا کی ماں۔

جدہ کی میراث کا ذکر قرآن میں نہیں، بلکہ مشہور حدیث سے ثابت ہے یعنی حضرت مغیرہ بن شعبہ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے جدہ کو سدس دیا، اور یہی صحابہ کرام اور سلف وخلف کے اجماع سے ثابت ہے۔

جدہ صحیحہ ذوی الفروض میں سے اور جدہ فاسدہ ذوی الارحام میں سے ہے۔

۳۴- جدہ صحیحہ کی میراث کی دو قسمیں ہیں:

حالت اول بطور فرض کے وارث ہو، اس کا فرض سدس ہوتا ہے، تنہا ہو تو پورے سدس کو لے گی، اور اگر کئی ہوں تو اسی سدس میں شریک ہوں گی، خواہ یہ جدہ ماں کی طرف سے ہو، مثلاً ماں کی ماں (نانی) یا باپ کی طرف سے ہو، مثلاً باپ کی ماں (دادی)، یا دونوں طرف سے ایک ساتھ ہو جیسے نانی، جو دادا کی ماں بھی ہو۔

اگر دو قرابت والی جدہ، ایک قرابت والی جدہ کے ساتھ جمع ہو، تو دونوں کو سدس میں سے آدھا آدھا ملے گا، یہ امام ابو یوسف کے یہاں ہے اور یہی شافعیہ کے مذہب میں صحیح اور مالکیہ کے یہاں قول کا حکم ہے، اس لئے کہ دو قرابت والی جدہ میں جدہ کی جہت کے متعدد ہونے سے اس کو کوئی نیا نام نہیں ملتا، جس کی وجہ سے وہ وارث ہو، وہ دونوں رشتوں کے اعتبار سے جدہ ہی ہے۔

---

(۱) الحجۃ الکبیرہ ص ۱۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مجلس، المغنی ۶/۲۱۸۔

(۲) المبسوط ۲۹/۱۸۰ طبع السعادۃ۔

حنفیہ میں محمد بن الحسن، زفر اور حسن بن زیاد کی رائے، اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ سدس کو ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں کرکے تقسیم کیا جائے گا، دوثلث دو قرابت والی جدہ کے لئے، اور ایک ثلث، ایک قرابت والی جدہ کے لئے ہوگا، اس لئے کہ وراثت کا استحقاق، سبب وراثت کے پائے جانے پر مرتب ہوتا ہے لہذا اگر کسی میں دو اسباب پائے جائیں، اگرچہ دونوں متفق ہوں (جہت ونسبت ایک ہو) تو ان دونوں کی وجہ سے وارث ہوگا جیسے دو قرابت والی جدہ، اور اس صورت میں ایک جدہ، دو جدہ کی طرح ہوگی، اگرچہ اس کی شخصیت حقیقت کے اعتبار سے ایک ہے، پھر بھی حکم اور معنی کے لحاظ سے متعدد ہے لہذا اس تعدد کے تقاضے سے دونوں اسباب کی بنیاد پر وہ مستحق وارث ہوگی، اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی ایک شخص میں وراثت کے دو مختلف اسباب پائے جائیں تو بالاتفاق اس کو ان دونوں کی وجہ سے وراثت ملے گی، مثلاً کسی عورت کا انتقال ہوا اور اس نے شوہر چھوڑا جو اس کے حقیقی چچا کا بیٹا ہے، تو فرض کے طور پر وہ آدھا مال لے لے گا، اس اعتبار سے کہ وہ شوہر ہے، اور باقی عصبہ ہونے کی وجہ سے لے لے گا، اس اعتبار سے کہ وہ حقیقی چچا کا بیٹا ہے (۱)۔

حالت دوم: ماں کی وجہ سے تمام جدات کا محجوب ہونا، چاہے باپ کی طرف سے ہوں یا ماں کی طرف سے۔ جدات لام (ماں کی طرف کی جدات) تو اس لئے (محروم ہوں گی) کہ ان کا تعلق میت سے ماں کے واسطہ سے ہے، اور جدات لاب (باپ کی طرف کی جدات) اس لئے کہ جدات لام کی طرح ہیں، بلکہ ان سے بھی کمتر ہیں، اور اسی وجہ سے حضانت (بچوں کی پرورش) میں جدہ لام (ماں کی طرف کی جدہ)، جدہ لاب (باپ کی طرف کی جدہ) پر مقدم ہوتی ہے۔

جدات لاب (باپ کی طرف کی جدات) باپ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں، یہی حضرت عثمان، علی اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم وغیرہ کا قول ہے، اور حضرت عمر، ابن مسعودؓ اور ابومسعودؓ سے منقول ہے کہ باپ کی ماں (دادی) باپ کے ساتھ وارث ہوگی، شریح، حسن اور ابن سیرین نے اسی کو اختیار کیا ہے کیونکہ ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے باپ کی ماں (دادی) کو باپ کی موجودگی میں سدس دیا۔

جدہ قریبہ (قریبی قرابت والی جدہ) چاہے ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے ہو، جدہ بعیدہ (دور کی قرابت والی چاہے اس کی جہت کچھ ہو) کو محجوب کردیتی ہے، یہی حضرت علی کا مذہب، حضرت زید بن ثابت کی ایک روایت اور حنفیہ کا مذہب ہے، زید بن ثابت سے دوسری روایت یہ ہے کہ جدہ قریبہ اگر باپ کی طرف سے اور جدہ بعیدہ ماں کی طرف سے ہو تو دونوں برابر ہیں، ان دونوں قول کی شافعیہ کی کتابوں میں تصریح ہے، اور ان کے یہاں صحیح یہ ہے کہ باپ کی طرف سے جدہ قریبہ ماں کی طرف سے جدہ بعیدہ کو محجوب وساقط نہیں کرتی، پہلی روایت کے مطابق حجب چار قسموں میں ہوگا، جب کہ دوسری روایت کے مطابق حجب تین قسموں میں ہوگا، دوسری روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب، امام شافعی کے دو اقوال میں سے صحیح قول، اور امام احمد کا مذہب ہے (۱)۔

میاں بیوی کی میراث:

۳۵- زوجین کی میراث کی قرآن کریم میں تصریح ہے، فرمان باری ہے: "ولکم نصف ما ترک أزواجکم إن لم یکن لهن

(۱) المجموع ۱۶/ ۹۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع السعادۃ، العذب الفائض ۱/ ۶۲، التحفۃ الخیریہ ۹۸، ۹۹ طبع الحلبی۔

(۱) حاشیۃ الفناری علی السراجیہ ص ۱۲۰، ۱۲۱ طبع الکردی، التحفۃ الخیریہ ص ۹۰ طبع الحلبی۔

وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ "(۱) (اور تمہارے لئے اس مال کا آدھا حصہ ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو اور اگر ان کے اولاد ہو تو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے وصیت نکالنے کے بعد جس کی وہ وصیت کر جائیں یا ادائے قرض کے بعد اور بیویوں کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہاری کوئی اولاد نہ ہو لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہو تو ان بیویوں کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی تم وصیت کر جاؤ یا ادائے قرض کے بعد)۔

آیت میں وضاحت ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک صرف فرض کے طور پر وارث ہوتا ہے، اور ہر ایک کی دو حالتیں ہیں:

شوہر کے حالات:

۳۶- الف- شوہر کو فرض کے طور پر اپنی بیوی کی میراث کا نصف ملتا ہے جب کہ اس کی اولاد میں سے کوئی وارث ہونے والا نہ ہو، نہ فرض کے طور پر اور نہ عصبہ ہونے کی حیثیت سے یعنی بیٹا، پوتا اور اس کے نیچے یا بیٹی، پوتی اور اس کے نیچے، خواہ یہ وارث ہونے والی اولاد اسی شوہر سے ہو یا دوسرے سے، اس حالت کے تحت دو شکلیں آتی ہیں، یہ بھی کہ بیوی کی کوئی اولاد ہی نہ ہو یا اولاد ہو لیکن وہ فرض یا تعصیب کے طور پر وارث نہ ہو جیسے بیٹی کی بیٹی (نواسی) اور بیٹی کا بیٹا (نواسہ)۔

ب- شوہر فرض کے طور پر چوتھائی کا وارث ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بیوی کی اولاد میں کوئی ایسا ہو جو فرض یا تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہو خواہ یہ وارث ہونے والی اولاد اسی شوہر سے ہو یا دوسرے شوہر سے۔

بیوی کے حالات:

بیوی صرف فرض کے طور پر وارث ہوتی ہے، اور اس کی دو حالتیں ہیں:

۳۷- پہلی حالت یہ کہ اس کا فرض (مقررہ حصہ) چوتھائی ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے شوہر کی کوئی اولاد جو فرض یا تعصیب کے طور پر وارث ہو موجود نہ ہو، اور اس طرح کی اولاد ہے بیٹا اور پوتا اور اس کے نیچے، اور بیٹی، پوتی اور اس کے نیچے، چاہے وارث ہونے والی اولاد شوہر کی اسی بیوی سے ہو یا دوسری بیوی سے۔

لہذا اس حالت میں یہ شکل بھی داخل ہوگی کہ شوہر کی اولاد ہی نہ ہو یا اولاد ہو لیکن وہ فرض یا تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث نہ ہو، اور وہ نواسی یا نواسا ہے۔

دوسری حالت یہ کہ بیوی کا فرض ثمن (آٹھواں حصہ) ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اس سے یا کسی دوسری بیوی سے شوہر کی اولاد موجود ہو جو وارث ہو رہی ہو۔

۳۸- زوجیت کی بنیاد پر میراث کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط: یہ کہ زوجیت صحیح ہو، لہذا اگر عقد فاسد ہو تو زوجین کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی، اگر چہ اسی عقد کے تقاضے کی وجہ سے دونوں کی معاشرت (ساتھ رہنا سہنا) وفات تک برقرار رہے، یہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب ہے۔

امام مالک نے کہا: اگر فساد کا سبب ایسا ہو کہ سب اس پر متفق ہوں مثلاً پانچویں عورت سے شادی کرنا جب کہ اسکے نکاح میں چار

(۱) سورۂ نساء آیت ۱۲۔

عورتیں موجود ہوں، یا رضاعت کی وجہ سے حرام عورت سے حرمت کا سبب نہ جاننے کی وجہ سے شادی کرلی، تو اس صورت میں وہ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، خواہ ان میں سے کوئی ایک علاحدگی و فسخ سے قبل مرا ہو یا اس کے بعد، اور اگر فساد کا سبب ایسا ہے جو ان کے درمیان تفریق نہ ہو، مثلاً بالغہ عاقلہ کی شادی میں نکاح کا ولی نہ ہونا تو اس جیسی صورت میں اگر وفات فسخ کے بعد ہو تو ان میں وراثت نہیں، کیونکہ میراث کا متقاضی سبب موجود نہیں۔ اس لئے کہ زوجیت ختم ہوگئی ہے اور اگر فسخ سے پہلے وفات ہو تو میراث ثابت ہوگی، کیونکہ جو لوگ نکاح کو صحیح جانتے ہیں ان کے نزدیک زوجیت قائم ہے۔

دوسری شرط: یہ کہ وفات کے وقت زوجیت حقیقۃً قائم ہو یا حکماً قائم ہو، اس کی شکل یہ ہے کہ بیوی مطلقہ رجعیہ ہو اور عدت میں ہو۔

ہاں اگر طلاق بائن ہو تو وراثت نہیں اگر چہ وفات حالت عدت میں ہو، البتہ جس نے فرقت کے سبب کو اس حال میں اپنایا ہے کہ اس کو میراث سے بھاگنے والا قرار دیا جائے تو وراثت جاری ہوگی اور اس کی شکل یہ ہے کہ وہ مرض الموت میں گرفتار ہو۔

جب بیوی ایک ہی ہو تو وہ ربع و ثمن (چوتھائی و آٹھواں حصہ) کیسے لے لے گی، اور اگر ایک سے زائد ہوں، مثلاً دو یا تین یا چار ہوں تو اس میں شریک ہوں گی (۱)۔

بیٹیوں کے احوال:

۳۹ – میت کی بیٹیوں کی میراث کے احکام اس آیت میں بیان کردیئے گئے ہیں: "یُوصِیکُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (۱) (اللہ تم کو تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے اور اگر دو سے زاید عورتیں ہی ہوں تو ان کے لئے دو تہائی حصہ اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف حصہ ہے)۔

آیت سے معلوم ہوا کہ صلبی بیٹیوں کے احوال تین ہیں:

حالت اول: ان کے ساتھ میت کے صلبی بیٹے ہوں تو اس حالت میں سب عصبہ ہوں گے، ایک مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا، اور پورا ترکہ انہیں کا ہوگا اگر مورث کے ورثاء میں ذوی الفروض نہ ہوں، اور اگر ذوی الفروض ہوں تو ان کے حصوں کے بعد باقی ماندہ ان کا ہے۔

حالت دوم: میت کی دو یا زائد بیٹیاں ہوں، اور ان کے ساتھ میت کا بیٹا نہیں تو اس حالت میں ان کے لئے ترکہ کا دو تہائی ہوگا، جو ان کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا۔

دو بیٹیوں کا حق ثلثین (دو تہائی) ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ غزوہ احد میں حضرت سعد بن ربیعؓ کی شہادت ہوئی (۲) انہوں نے دو بیٹیاں اور ایک بیوی چھوڑی، ان کے بھائی نے سارا مال لے لیا، تو ان کی بیوی نے رسول اکرم ﷺ کے پاس آکر عرض کیا: سعد آپ ﷺ کے ساتھ جنگ میں شہید ہوگئے، انہوں نے دو بیٹیاں چھوڑی ہیں، ان لڑکیوں کے چچا نے سارا مال لے لیا، مال ہی عورتوں کے نکاح میں کشش کا باعث ہے، ایک دوسری روایت ہے: ان کا نکاح اس وقت ہوگا جب ان کے پاس مال ہو، آپ ﷺ نے فرمایا: "لم ینزل الله تعالی في ذلک شیئا" (اس بابت کوئی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۱ طبع بولاق، الخرشی ۵/ ۲۲۲ طبع الشرقیہ، العذب الفائض ص ۷۸ طبع الحلبی، المہذب للفاعی ۱/ ۵۱۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۲) "غزوہ احد میں شہید ہوئے" ترمذی کی روایت میں اسی طرح ہے، یہ روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ کے یہاں بھی ہے، دیکھئے تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۶۷۔ ۲۶۸ طبع الفجالہ۔

حصہ کا حکم نازل نہیں ہوا)۔ پھر آپ ﷺ پر نزول وحی کے آثار ظاہر ہوئے، جب اس کے آثار ختم ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ادعوا مال سعد فقد انزل الله تعالى في ذلك ما ان بينه لي بينه لكم" (سعد کا مال روک لو، اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم نازل کر دیا، اگر اس کو میرے سے پہلے بیان کر دیا ہوتا تو میں تم سے ذکر کر دیتا)، اور آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ" پھر یہ آیت پڑھی "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" پھر آپ ﷺ نے سعد کے بھائی کو بلایا، اور اس کو حکم دیا کہ دو ثلث (دو تہائی) سعد کی بیٹیوں کو، اور ثمن (آٹھواں) ان کی بیوی کو دے دیں، اور بقیہ مال اس کا ہے، اور کہا گیا ہے: یہ اسلام میں پہلی میراث ہے(۱)۔

اسی طرح فرمان باری "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" سے بھی استدلال کیا گیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی کے ایک ساتھ ہونے کی کم سے کم شکل یہ ہے کہ ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو، اور اس وقت بیٹے کے لئے بالاتفاق ثلثین (دو تہائی) ہے، اس اشارہ سے معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں کا حق فی الجملہ ثلثین ہے، اور یہ اسی شکل میں ہوگا جب تنہا دونوں ہوں (یعنی دو لڑکیاں ہوں) لہذا ان دونوں کی حالت کے بیان کی ضرورت نہیں، ضرورت دو سے زائد کے حال کی تھی، اس وجہ سے آیت میں آیا ہے "فإن كن نساء فوق اثنتين" (اور اگر دو سے زائد عورتیں ہی ہوں) یعنی اگر ان کی جماعت ہو تو ان کی تعداد جتنی بھی ہو ان کے لئے وہی (ثلثین) ہے جو دو بیٹیوں کے لئے ہے، اس سے زیادہ نہیں ہوگا۔ اور اس لئے کہ دونوں بیٹیوں کی قرابت دو بہنوں کے مقابلہ میں قوی تر ہے، دو بہنوں کو ثلثین ملتا ہے لہذا دو بیٹیاں بدرجہ اولیٰ ثلثین پائیں گی۔

نیز یہ کہ اگر بہن اپنے بھائی کے ساتھ ہو تو اس کے لئے ثلث (تہائی) واجب ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ دوسری بہن ہو تو بھی اس کے لئے ثلث بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا، اور اسی طرح بیٹی کا معاملہ ہے کہ اپنی بہن کے ساتھ اس کے لئے اسی قدر واجب ہے جو اس کو اس وقت ملتا ہے جب وہ تنہا اپنے بھائی کے ساتھ ہو (یعنی ایک تہائی)، لہذا دو کے لئے بھی یہی واجب ہے (یعنی ایک ایک تہائی اور مجموعہ دو تہائی)، یہ سب ائمہ اربعہ اور عام صحابہ کا مذہب ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو بیٹیوں اور ایک بیٹی کا حکم یکساں ہے یعنی اگر ان دونوں کے ساتھ کوئی عصبہ نہ ہو تو ان کا حصہ نصف ہے۔

ابن عباس کے مذہب کے لئے اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے "فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (اور اگر دو سے زائد عورتیں ہی ہوں تو ان کے لئے دو تہائی حصہ اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف حصہ ہے) آیت میں دو سے زائد بیٹیوں اور ایک بیٹی کے حکم کی صراحت ہے، اگر آپ دو بیٹیوں کو ثلثین دیں تو آیت کی خلاف ورزی ہوگی، لہذا ایک رہ گیا کہ ان

(۱) سعد بن الربیعؓ کے قصہ میں یہ الفاظ ہمیں نہیں ملے البتہ یوں الفاظ ہیں: "أعط ابنتي سعد الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فهو لك يعني أخا سعد" (سعد کی دو بیٹیوں کو دو تہائی دے دو اور ان کی ماں کو آٹھواں حصہ دے دو اور جو بچے وہ تمہارے لئے ہے یعنی سعد کے بھائی کے لئے) اس کی روایت ترمذی (۲۶۷/۶ تحفۃ الاحوذی طبع السلفیہ)، ابوداود ۸۰/۳ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور حاکم (۳۳۳/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۲۲۳/۸ طبع السلفیہ) میں اس پر سکوت کیا ہے۔

(۱) سورۂ نساء ۱۱۔

کو اس سے کم دیا جائے (۱)۔ لیکن شریف ارموی نے کہا ہے: ابن عباسؓ کا رجوع ثابت ہے، لہذا اس مسئلہ میں اجماع ہو گیا، چونکہ اختلاف کے بعد اجماع حجت ہے۔ علامہ شنشوری نے اجماع نقل کرتے ہوئے کہا ہے: ابن عباسؓ سے جو نقل کیا جاتا ہے وہ غلط ہے، ان سے ثابت نہیں (۲)۔

حالت سوم: فرض کے طور پر نصف کی وارث ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ تنہا ہو، اس کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا کوئی شخص میت کا پوتا نہ ہو، اس کی دلیل یہ آیت ہے "وإن كانت واحدة فلها النصف" (اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف (حصہ) ہے)۔

پوتیوں کے احوال: (۳)

۴۰ - پوتی: جس کی میت کی طرف نسبت بیٹے کے واسطہ سے ہو، چاہے اس پوتی کا باپ نیچے سے نیچے درجہ کا ہو، لہذا اس کے تحت بنت ابن (پوتی) بنت ابن ابن (پرپوتی) وغیرہ سب آئیں گی۔

میراث میں پوتی کے چھ حالات ہیں: تین حالات اس وقت ہوتے ہیں جب وہ صلبی بیٹی کے قائم مقام ہوتی ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے ساتھ میت کی وارث ہونے والی کوئی ایسی اولاد نہ ہو جس کا درجہ پوتی سے قریب ہو، چاہے یہ اولاد مذکر ہو یا مؤنث، اور تین حالات اس وقت ہوتے ہیں جب وہ صلبی بیٹی کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے۔

اگر پوتی صلبی بیٹی کے قائم مقام ہو تو اس کے تین حالات یہ ہیں:

حالت اول: فرض کے طور پر نصف کی وارث ہو، یہ اس صورت میں ہے جب وہ تنہا ہو اور اس کے ساتھ کوئی اس کو عصبہ بنانے والا نہ ہو۔

حالت دوم: فرض کے طور پر پوتیاں ثلثین کی وارث ہوں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ایک سے زائد ہوں اور ان کے ساتھ کوئی عصبہ بنانے والا نہ ہو۔

حالت سوم: تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہو، یہ اس وقت ہے جب کہ ایک پوتی کے ساتھ یا چند پوتیوں کے ساتھ کوئی عصبہ بنانے والا موجود ہو۔

۴۱ - اگر پوتی صلبی بیٹی کے قائم مقام نہ ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے ساتھ میت کی وارث ہونے والی اولاد موجود ہو جو درجہ میں پوتی سے قریب تر ہو، تو پوتی کے تین احوال یہ ہوتے ہیں:

حالت اول: فرض کے طور پر ثلثین یعنی دو تہائی حصوں کی تکمیل کے لئے سدس یعنی چھٹے حصے کی وارث ہو، وہ تنہا ہو یا ایک سے زائد، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کے ساتھ بیٹی موجود ہو جس کا درجہ پوتی سے اعلی ہو، خواہ وہ بیٹی صلبی ہو یا غیر صلبی، بشرطیکہ پوتی کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا کوئی نہ ہو، اور اگر اس کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا ہو تو پوتی عصبہ ہونے کی وجہ سے وارث ہوگی، فرض کے طور پر نہیں۔

حالت دوم: دو یا زیادہ بیٹیوں کا حصہ دینے کے بعد اس کے لئے کچھ نہ بچے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کی دو یا زیادہ صلبی بیٹیاں، یا ایسی پوتیاں موجود ہوں جن کے باپ کا درجہ دوسری پوتی سے اعلی ہے، تو اس صورت میں وہ تعصیب کے طور پر وارث ہوں گی اگر اس کے ساتھ کوئی اس کو عصبہ بنانے والا ہو، اور اگر نہ ہو تو اس کے لئے کچھ نہیں۔ ابن عباس کی رائے یہ ہے کہ ایک پوتی یا کئی پوتیاں ثلثین کی تکمیل کے لئے سدس لیں گی، اس لئے کہ ان کے نزدیک دو بیٹیوں کا

---

(۱) حاشیۃ الفناری علی السراجیہ ص ۱۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الکردی۔

(۲) العذب الفائض ۱/۵۲۔

(۳) السراجیہ مع حاشیۃ الفناری ص ۱۰۶۔

حکم ایک بیٹی کی طرح ہے، اور ابن مسعودؓ نے فرمایا: چند پوتیاں دو بیٹیوں کے ساتھ وارث نہیں ہوں گی اگر ان کے ساتھ ایک پوتا ہو یا کئی پوتے ہوں، بلکہ بقیہ مال پوتے کو ملے گا، کیونکہ اس صورت میں اگر پوتیوں کو دیا جائے تو بیٹیوں کا حق ثلثین سے بڑھ جائے گا، حالانکہ اللہ تعالی نے ان کے لئے ثلثین سے زیادہ مقرر نہیں کیا۔

حضرات ابن مسعود کے علاوہ دوسرے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ثلثین چند لڑکیوں کے لئے فرض کے طور پر مقرر کیا ہے۔ اور پوتیوں کا استحقاق تعصیب کے طور پر ہے، لہذا دونوں الگ الگ ہیں، ایک حق کو دوسرے میں نہیں ملایا جائے گا، اس طرح ثلثین سے زائد بھی نہیں ہو۔

حالت سوم: بالکلیہ وارث نہ ہو، ایک ہو یا زائد، ان کے ساتھ عصبہ بنانے والا ہو یا نہ ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب اس کے ساتھ میت کا بیٹا موجود ہو، یا ایسا پوتا جس کا درجہ اس پوتی سے اوپر ہو۔

یہی حالات عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے یہاں ہیں، البتہ دوسری حالت میں حضرت ابن مسعودؓ اس سے مستثنی ہیں (۱)۔

حقیقی بہنوں کے احوال:

۴۳- حقیقی بہنوں کے پانچ احوال ہیں، ان میں سے بعض کتاب اللہ سے بعض سنت نبویہ سے اور بعض اجماع سے ثابت ہیں۔

حالت اول و دوم: بہن اگر تنہا ہو اور ورثاء میں اس کو محجوب کرنے والا یا حقیقی بھائی نہیں تو اس کے لئے نصف ہے، اور ثلثین دو یا اس سے زیادہ بہنوں کے لئے ہے جب کہ ان کے ساتھ حقیقی بھائی نہ ہو، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "یستفتونک قل اللہ یفتیکم في الکلالۃ، إن امرؤ ھلک لیس لہ ولد ولہ أخت فلھا نصف ما ترک وھو یرثھا إن لم یکن لھا ولد، فإن کانتا اثنتین فلھما الثلثان مما ترک، وإن کانوا إخوۃ رجالاً ونساء فللذکر مثل حظ الأنثیین" (۲) (لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں (میراث) کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے ایک بہن ہو تو اسے اس ترکہ کا نصف ملے گا اور وہ مرد وارث ہوگا اس (بہن کے کل ترکہ) کا اگر اس (بہن) کے اولاد نہ ہو اگر دو بہنیں ہوں تو ان دونوں کو ترکہ میں سے دو تہائی ملے گا اور اگر (وارث) چند بھائی بہن مرد وعورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا)۔

آیت میں "اُخت" سے مراد حقیقی یا باپ شریک بہنیں ہیں، کیونکہ یہی تعصیب کے طور پر بعض حالات میں وارث ہوتی ہیں، جب کہ ماں شریک بہنیں محض فرض کے طور پر وارث ہوتی ہیں، اس کو اللہ تعالی نے اس سورہ کے آغاز میں آیت کلالہ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح اس سورہ کی آخری آیت میں حقیقی اور باپ شریک بہنوں کے حصے کا ذکر ہے۔

اگر بہنیں دو سے زیادہ ہوں تو ان کو ثلثین (دو تہائی) ملے گا، اس کی دلیل اولاد کے حصے کے بارے میں اللہ کا یہ فرمان ہے: "یوصیکم اللہ في أولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین فإن کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترک" (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے اور اگر دو سے زائد عورتیں (ہی) ہوں تو ان کے لئے دو تہائی (حصہ) اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے)۔

اس لئے کہ جب تین یا اس سے زائد بیٹیاں ثلثین کی وارث ہوتی

(۱) شرح السراجیہ ص ۱۰۹ طبع الکردی۔

(۲) سورۂ نساء ۱۷۶۔

ہیں، جب کہ اس کا رشتہ میت سے زیادہ قریبی ہے، تو چند بہنیں مل کر بھی ثلثین سے زیادہ نہیں لیتی ہیں، اور آیت میں دو سے زائد بہنوں کے حصے کی صراحت اس لئے نہیں ہے کہ اولاد کے حصے کے بارے میں وارد ہونے والی خصوصی آیت اس کو بتاتی ہے۔

حالت سوم: حقیقی بہن یا حقیقی بہنوں کے ساتھ حقیقی بھائی ہو تو ان کے لئے اس کے ساتھ ذوی الفروض کے حصے کے بعد باقی مال ہوگا، مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا، کیونکہ اس بھائی کی وجہ سے وہ عصبہ ہوگئی ہیں، اللہ کا یہ فرمان بھی بتاتا ہے: "وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين" (اور اگر (وارث) چند بھائی بہن مرد وعورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا)۔ واضح رہے کہ یہ ہے کہ حقیقی یا باپ شریک بہن دو کی وجہ سے عصبہ بالغیر ہو جاتی ہے، اگر اس کو عصبہ بنانے والا بھائی موجود ہو، اور اس کے لئے بہن کے حصے کا دوگنا ہوگا(۱)۔

حالت چہارم: حقیقی بہن یا حقیقی بہنیں عصبہ مع الغیر ہوں، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب میت کی ایک یا اس سے زائد حقیقی بہنیں موجود ہوں، اور ان کے ساتھ حقیقی بھائی نہ ہو، اور میت نے اولاد میں صرف ایک لڑکی چھوڑی ہو تو وارث ہونے والی لڑکی آدھا حصہ لے لے گی، اور ایک یا کئی حقیقی بہنیں عصبہ ہونے کے اعتبار سے باقی لیں گی، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة"(۲) (بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ بناؤ)۔ یہی عبد اللہ بن مسعودؓ کا فتوی ہے، اور انہوں نے فرمایا: یہی رسول اکرم ﷺ کا فیصلہ ہے(۳)۔

حالت پنجم: محروم ہونا، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت وارث ہونے والی نرینہ اولاد چھوڑے، یا باپ کو چھوڑے، اور دادا کے ساتھ ان کی وراثت کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے۔

باپ شریک بہنوں کے احوال:

۴۴- باپ شریک بہنوں کے سات احوال ہیں:

۱- نصف: اکیلی کے لئے، اگر اس کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو، یا باپ شریک بھائی نہ ہو جو اس کو عصبہ بنا دے۔

۲- ثلثین: دو یا زائد کے لئے، اگر ان کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو یا باپ شریک بھائی نہ ہو جو ان کو عصبہ بنا دے۔ ان دو حالتوں کی دلیل آخر سورۂ نساء کی آیت کلالہ ہے: "يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة"۔

۳- ایک یا زیادہ کے واسطے ثلثین کی تکمیل کے لئے چھٹا حصہ ہے جبکہ ایک حقیقی بہن ساتھ میں ہو، کیونکہ ایک حقیقی بہن کا حصہ نصف ہے، اور اس کے ساتھ باپ شریک بہن ایسی ہے جیسے بیٹی کے ساتھ پوتی، لہذا ثلثین کی تکمیل کے لئے وہ سدس لے گی۔ ہاں اگر اس حالت میں اس کے ساتھ باپ شریک بھائی موجود ہو تو وہ اس کو عصبہ بنا دے گا، اور یہ چوتھی حالت ہے جو آگے آرہی ہے، اور باپ شریک بھائی اور بہن ایک ساتھ ساقط ہو جاتے ہیں اگر مقررہ حصے پورے ترکہ پر حاوی ہوں، اس لئے کہ بہنوں کا حصہ ثلثین ہے، فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ"۔

۴- باپ شریک بھائی کی وجہ سے تعصیب (عصبہ بنایا جانا)، لہذا مرد کو عورت کے حصے کا دوگنا دیا جائے گا۔

۵- بیٹیوں یا پوتیوں کے ساتھ اگرچہ وہ نیچے کی ہوں، یا دونوں کے ساتھ عصبہ مع الغیر کی وجہ سے وراثت۔ اس حالت میں بیٹیوں

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۴۵۹، [illegible] ۱۰، المہذب ۲/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "اجعلوا الأخوات..." کو امام بخاری نے ترجمۃ الباب کے طور پر ذکر کیا ہے: "باب میراث الأخوات مع البنات عصبة"۔ فتح الباری [illegible]، العذب الفائض ۱/ ۱۱۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۴۵۱، شرح الرحبیہ ص ۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دو پوتیوں کے حصے کے بعد بقیہ ترکہ عصبہ ہونے کی وجہ سے ملے گی، ایک ہو یا زیادہ، اور اگر مقررہ حصے ترکہ پر حاوی ہوں تو ساقط ہو جاتی ہے اور اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

۶- باپ شریک دو حقیقی بہنوں کی وجہ سے محجوب ہو جاتی ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ باپ شریک بھائی ہو تو دونوں (باپ شریک بہن اور بھائی) بقیہ مال عصبہ ہونے کی وجہ سے لیں گے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

۷- باپ، بیٹے، پوتے اور اس سے نیچے، حقیقی بھائی اور حقیقی بہن (جبکہ وہ بیٹی یا پوتی کے ساتھ عصبہ بن جائے) ان سب کی وجہ سے باپ شریک بہن محجوب ہوتی ہے خواہ باپ شریک بہن کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا کوئی بھائی ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس حالت میں حقیقی بہن عصبہ ہونے کے سلسلے میں حقیقی بھائی کی طرح میت سے زیادہ قریب ہے (1)۔

ماں شریک بھائی بہنوں کی وراثت:

۴۴- اولاد ام سے مراد صرف ماں کی طرف سے میت کے بھائی اور بہنیں ہیں۔

ماں کی اولاد ہمیشہ فرض کے طور پر وارث ہوتی ہے، تعصیب کی وجہ سے ان کو وراثت نہیں ملتی، اگرچہ ان میں سے موجود شخص بھائی ہو، کیونکہ وہ عصبہ نہیں ہوتی، اس لئے کہ میت سے ان کی وابستگی صرف ماں کی قرابت سے ہے، اولاد ام نہ عصبہ بالغیر ہوتے ہیں اور نہ عصبہ مع الغیر، ان میں مذکر و مؤنث میراث میں ہر حال میں برابر ہوتے ہیں، خواہ تنہا ہوں، صرف مرد یا صرف عورتیں ہوں، یا دونوں ہوں، اس لئے ان میں مذکر کو مؤنث سے زیادہ نہیں ملتا۔

(1) المبسوط ۲۹/ ۵۹، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۹، ۴۶۰، العذب الفائض ۱/ ۹۱۔

ان کے تین احوال ہیں:

حالت اول: ان میں سے کوئی اکیلا ہو تو اس کو سدس (چھٹا حصہ) ملے گا، مرد ہو یا عورت، اور یہ اس صورت میں ہے جب میت کی اولاد میں کوئی وارث مذکر یا مؤنث موجود نہ ہو، اور کوئی مرد وارث موجود نہ ہو مثلاً باپ اور دادا اور اس سے اوپر۔

حالت دوم: فرض کے طور پر ثلث ملے گا جبکہ ایک سے زائد ہوں، خواہ صرف مرد ہوں یا صرف عورتیں ہوں یا دونوں ہوں، اور وہ ان کے درمیان برابر تقسیم کردیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب میت کی اولاد میں کوئی وارث موجود نہ ہو، اور کوئی مرد وارث موجود نہ ہو۔

حالت سوم: اولاد ام: بیٹے، پوتے اور اس سے نیچے، بیٹی، پوتی اور اس سے نیچے، اور باپ، دادا اور اس سے اوپر، ان سب کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں۔

ان مذکورہ مسائل کی دلیل فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ" (1) (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع، اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔ کیونکہ اس سے بالاجماع اولاد ام مراد ہیں، اور اس پر حضرت ابی اور حضرت سعد بن ابی وقاص کی قراءت "وله اخ او اخت من الأم" دلالت کرتی ہے۔

اولاد ام کے مذکر و مؤنث میں مساوات ہے، نیز یہ کہ ان کا حصہ ثلث سے زیادہ نہیں ہوگا، اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے: "فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ" (اگر یہ لوگ اس سے زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔ اس سے

(1) سورۂ نساء/ ۱۲۔

کہ شرکت کا مفہوم مطلق کے وقت مساوات ہے، اور آیت میں ایک سے زائد کے حصے کو ثلث میں محصور کیا گیا ہے۔

اور اس لئے کہ اولاد ام میت کے ساتھ ماں کے واسطے سے وابستہ ہیں، لہذا ان میں ایک کے واسطے ماں کا کم از کم حصہ یعنی سدس مقرر کیا گیا، اور ایک سے زائد کے لئے ماں کا زیادہ سے زیادہ حصہ یعنی ثلث مقرر کیا گیا، ان کے واسطے اس سے زیادہ اس لئے مقرر نہیں کیا گیا تاکہ وابستہ ہونے والے کا حصہ جس کے واسطے سے وابستہ ہے اس سے زیادہ نہ ہو جائے، اور تقسیم واستحقاق میں اولاد ام کے مذکر ومؤنث کے درمیان مساوات اس لئے رکھی گئی ہے کہ مذکر کو مؤنث پر عصبہ ہونے کے اعتبار سے ترجیح دی جاتی ہے، اور ماں کی قرابت میں یہ موجود نہیں، لہذا اس میں سے مذکر کو مؤنث پر تقسیم یا استحقاق کسی میں ترجیح نہیں دی جائے گی (۱)۔

عصبہ ہونے کی وجہ سے وراثت:

۴۵- لغت میں کسی شخص کا عصبہ اس کے بیٹے اور باپ کی طرف سے اس کے رشتہ دار ہیں، ان کو عصبہ اس لئے کہا گیا کہ (عصبہ کا معنی گھیرنا ہے اور) یہ لوگ اس کو گھیرے ہوتے ہیں، باپ ایک طرف، بیٹا ایک طرف، نیز چچا ایک طرف، اور بھائی ایک طرف ہے (۲)۔

ایک فرد، دوسرے فرد، مذکر ومؤنث سب کو تغلیبا عصبہ کہتے ہیں، اور مصدر کے طور پر عصوبت استعمال کرتے ہیں، اور مرد عورت کو عصبہ بنا دیتا ہے (۳)۔

۴۶- عصبہ بنفسہ اصطلاح میں وہ شخص ہے جو تنہا ہو تو پورے مال کا وارث ہو، یا مقررہ حصہ دینے کے بعد بقیہ مال کا وارث ہو، اور مطلق عصبہ سے یہی مراد ہوتا ہے (۱)۔

صاحب سراجیہ نے عصبہ کی تعریف یہ کی ہے: ہر مذکر جس کی میت کی طرف نسبت کرنے میں بیچ میں کوئی عورت نہ آئے، اگر اس نسبت میں عورت آجائے تو وہ عصبہ نہیں جیسے اولاد ام اور ماں شریک بھائی بہن (۲)۔

۴۷- عصبہ کی دو قسمیں ہیں: عصبہ نسبی جس کی تعریف گذر چکی ہے۔

عصبہ سببی: معتق (آزاد کرنے والا) اور اس کے مذکر عصبہ۔

عصبہ نسبی کی تین اقسام ہیں: عصبہ بنفسہ، عصبہ بالغیر، عصبہ مع الغیر۔

۴۸- عصبہ بنفسہ میں چار قسم کے لوگ ہیں: ۱- جزء میت، ۲- اصل میت، ۳- باپ کا جزء، ۴- دادا کا جزء۔ ان قسموں وارثین کے تحت آنے والوں میں قریب تر کو مقدم کیا جائے گا، یعنی قرابت میں قرب درجہ کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی، لہذا میراث کے سب سے زیادہ مستحق میت کے بیٹے ہیں، پھر بیٹوں کے بیٹے (پوتے) اور ان سے نیچے، پھر اصل میت یعنی باپ، پھر باپ کا باپ (دادا) اور ان سے اوپر، اور بیٹوں کو باپ پر مقدم کیا گیا ہے، اس لئے کہ بیٹے میت کی فرع ہیں اور باپ اس کی اصل ہے، اور فرع کے ساتھ اصل کے اتصال کے مقابلہ میں اصل کے ساتھ فرع کا تعلق زیادہ واضح ہے، اس لئے کہ فرع اپنی اصل کے تابع ہوتی ہے، اور اصل کے ذکر سے فرع کا ذکر ہو جاتا ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا ہے، اسی لئے عمارت اور درخت زمین کی بیع میں داخل ہوتے ہیں، اگرچہ ان

---

(۱) الفناری علی السراجیہ ص ۹۳، اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض ۱/ ۵۳، ۶۳، الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۱، التحفہ مع الشروانی ۶/ ۱۷۔

(۲) مختار الصحاح ۴۳۵ طبع دار الکتاب۔

(۳) السراجیہ ص ۱۴۶، العذب الفائض ۱/ ۴۳۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۳، التحفہ مع الحاشیہ ۶/ ۳۸۸، العذب الفائض ۱/ ۵۵۔

(۲) السراجیہ ص ۱۴/ ۱۶۔

دونوں کا درجہ عقد بیع میں نہ ہو، اور زمین ان دونوں کی بیع میں داخل نہیں ہوتی، الا یہ کہ عقد میں زمین کی بیع کی صراحت کر دی جائے، اور پوتوں کو چاہے نیچے کے ہوں باپ پر مقدم کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہاں بھی استحقاق کا سبب بنوة ہے جو ابوة پر مقدم ہے، اور باپ کا جد سے اقرب ہونا ظاہر ہے، جیسے کہ بیٹے اور پوتے کے درمیان بیٹے کا اقرب ہونا ظاہر ہے، اور اگر "جد" سے باپ کا باپ مراد لیا جائے تو ماں کا باپ (نانا) اس سے خارج ہو جائے گا، اور ان سب کے بعد حقیقی بھائی (بھائیوں) پھر بھائیوں کے بیٹوں کو اسی طرح اس سے نیچے کو مقدم کیا جائے گا، اور یہ (بھائیوں کو دادا سے مؤخر کرنا) امام ابوحنیفہ کے یہاں ہے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، پھر دادا کے بیٹے، یعنی چچا، پھر چچا کے بیٹے اور اس سے نیچے کو مقدم کیا جائے گا۔

صاحبین اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جہات عصبہ چھ ہیں: بنوة (بیٹا ہونا)، ابوة (باپ ہونا)، جد ہونا (جد ہونا) بھائیوں کے ساتھ، بنو الاخوة (بھائیوں کی اولاد)، عمومة (چچا ہونا)، ولاء (یعنی عصبہ سببی) اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جہات عصبہ صرف پانچ ہیں:

۱۔ بنوة، ۲۔ ابوة، ۳۔ اخوة، ۴۔ عمومة، ۵۔ ولاء، جد اگر چہ اوپر کا ہو، ابوة میں داخل ہے، اسی طرح بنو الاخوة، اگر چہ نیچے کے ہوں محض ذکوریت کی وجہ سے اخوة میں داخل ہیں۔

مالکیہ و شافعیہ کے یہاں جہات عصبہ سات ہیں: ۱۔ بنوة، ۲۔ ابوة، ۳۔ جد و اخوة مع الاخوة، ۴۔ بنو الاخوة، ۵۔ عمومة، ۶۔ ولاء، ۷۔ بیت المال (۱)۔

مذکورہ باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عصبہ اگر اکیلا ہو تو وہ تنہا جہت کا ہو تو پورے ترکہ کا مستحق ہے جبکہ ذوی الفروض میں سے کوئی نہ ہو، اگر کوئی ہو تو اس کے حصے کے بعد باقی عصبہ کا ہوگا اور اگر کچھ نہ بچے تو عصبہ کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر عصبہ متعدد ہوں اور ان کی جہات بھی متعدد ہوں تو جہت بنوة والے عصبہ کو مقدم کیا جائے گا جیسا کہ گزرا، اور اگر عصبہ متعدد ہوں لیکن ان کی جہت ایک ہو تو ان میں اقرب درجہ والے کو مقدم کیا جائے گا، چنانچہ بیٹے کو پوتے پر اور باپ کو دادا پر مقدم کیا جائے گا، اور جد اعلی کے فروع کو خواہ جتنے نیچے کے ہوں، جد ثانی کے فروع پر خواہ جتنے اوپر کے ہوں مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا درجہ اقرب ہے۔

اگر جہت اور درجہ دونوں ایک ہوں تو قوی ترین قرابت والے کو مقدم کیا جائے گا، یعنی جس کی قرابت ابوین (ماں باپ) کی وجہ سے ہو اس کو صرف باپ سے قرابت والے عصبہ پر مقدم کیا جائے گا، پس حقیقی بھائی کو باپ شریک بھائی پر مقدم کیا جائے گا، اور حقیقی بھائی کے بیٹے کو باپ شریک بھائی کے بیٹے پر مقدم کیا جائے گا، اور اسی طرح آگے۔

اگر عصبات متعدد ہوں لیکن جہت، درجہ اور قوت قرابت میں یکساں ہوں تو سب کے سب میراث کے مستحق ہوں گے، کیونکہ ان میں نہ کوئی فرق ہے، اور نہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ ہے، لہذا عصبہ ہونے میں سب برابر ہوں گے۔

عصبہ بالغیر:

۳۹ – یہ وہ عورتیں ہیں جو دوسرے کی وجہ سے عصبہ بنتی ہیں، عصبہ بالغیر چار عورتیں ہیں:

صلبی بیٹی، پوتی اگر بیٹی نہ ہو، حقیقی بہن، اور باپ شریک بہن اگر

(۱) السراجیہ ص ۱۴۶، ۱۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض ۱/ ۷۵، اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، التحفہ مع الحاشیہ ۱/ ۲۸۔

حقیقی بہن نہ ہو، یہ چار عورتیں اپنے ان بھائیوں کی وجہ سے عصبہ بنتی ہیں جو انہیں کے درجے کے ہوں، اور پوتیاں اپنے چچا کے ان بیٹوں کی وجہ سے بھی عصبہ بنتی ہیں جو انہیں کے درجے کے ہوں، اسی طرح وہ اپنے بھائیوں کے بیٹوں اور اپنے چچا کے پوتوں کی وجہ سے بھی عصبہ بن جاتی ہیں اگر پوتیوں کو میراث میں ان کی ضرورت ہو۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حقیقی یا باپ شریک بہن، دادا کی وجہ سے بھی عصبہ بن جاتی ہے اور عصبہ بالغیر ہوتی (۱)۔

حنابلہ کے یہاں بھی ہے اگر اس کے ساتھ بھائی نہ ہو جو اس کو عصبہ بنادے۔

ان میں سے جن کو مقررہ حصہ نہ ملے ان کو ان کے نیچے کے بیٹے کے بیٹے بھی عصبہ بنادیتے ہیں۔

اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے "یوصیکم اللّٰہ فی اولادکم للذَّکَرِ مثلُ حظِّ الأُنثَیَین" (۲)۔ نیز اللہ کا فرمان ہے: "وان کانوا اخوۃ رجالا ونساء فللذکر مثل حظ الانثیین" (۳)۔

جس کے لئے مقررہ حصہ نہیں، اور اس کا بھائی عصبہ ہے، وہ اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ نہیں بنتی، کیونکہ مردوں کی وجہ سے عورتوں کے عصبہ بننے کے بارے میں وارد نص دو جنسوں کے بارے میں ہے: بیٹیاں بیٹوں کی وجہ سے، اور بہنیں بھائیوں کی وجہ سے عصبہ بنتی ہیں، اور ان دونوں جنسوں میں عورتیں ذوی الفروض (مقررہ حصے والی) ہیں، لہذا جن عورتوں کا مقررہ حصہ نہیں مثلاً بھائی کی بیٹی (بھتیجی) اپنے بھائی کے ساتھ، اور پھوپھی چچا کے ساتھ، نص ان کو شامل نہیں ہے، اور بھائی، بہن کو، دلیل ہونے کی حالت میں اس کے فرض سے عصبہ ہونے کی طرف منتقل کرتا ہے، تاکہ عورت کو مرد پر ترجیح یا دونوں میں مساوات لازم نہ آئے۔

عصبہ مع الغیر:

۵۰- یہ وہ عورت جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہوجائے، اور یہ حقیقی یا باپ شریک بہن ہوتی ہے جب کہ بیٹی کے ساتھ ہو، چاہے بیٹی صلبی ہو یا پوتی، تنہا ہو یا ایک سے زائد، اس سے کہ فرمان نبوی ہے: "اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة" (بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ کردو) (۱)۔ اور ان دونوں الفاظ جمع "بہنوں" اور "بیٹیوں" سے جنس مراد ہے، ایک ہو یا متعدد۔

عصبہ بالغیر اور عصبہ مع الغیر میں فرق یہ ہے کہ عصبہ بالغیر میں "غیر" عصبہ بنفسہ ہوتا ہے، جس کی وجہ سے عصوبت عورت کی طرف پہنچتی ہے، جب کہ عصبہ مع الغیر میں کوئی عصبہ بنفسہ ہوتا ہی نہیں (۲)۔

عصبہ سببی ہونے کی وجہ سے وراثت:

۵۱- باتفاق فقہاء آزاد کرنے والا خواہ مرد ہو یا عورت، اپنے آزاد کردہ غلام کے سارے یا باقی مال کا وارث ہوگا اگر دونوں کا دین ایک ہو، اور آزاد کردہ غلام کا کوئی وارث نہ ہو یا ایسا وارث ہو جس کو کچھ حصہ وراثت ملے، اور اگر ان دونوں کا دین الگ الگ ہو تو جمہور کے نزدیک ان دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی، اور حنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ مسلمان اپنے آزاد کردہ کافر کا ولاء کی وجہ سے وارث ہوگا، اور اسی طرح اس کے برعکس (۳)۔

(۱) الدسوقی ۶/۴۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۵۹۰، العذب الفائض ۱/۹۰۔
(۲) سورۂ نساء ۱۱۔
(۳) سورۂ نساء ۱۷۶۔

(۱) یہ حدیث فقرہ نمبر ۴۳ کے حاشیہ پر گذر چکی ہے۔
(۲) السراجیہ ص ۱۵۴، ۱۵۶، العذب الفائض ۱/۸۸، ۹۴، الشرح الکبیر ۴/۴۶۳، المغنی مع الشرح ۷/۲۷۔
(۳) کشاف القناع ۴/۴۲۵، منتہی الإرادات ۲/۱۲۵۔

ولاء الموالاۃ:

۵۲- حنفیہ کے یہاں وراثت کا ایک سبب عقد موالات ہے، اس کا درجہ غلام آزاد کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی ولایت کے بعد ہے، لہذا جس شخص کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہوا اور اس کے ساتھ موالات کا معاہدہ اور معاقدہ قائم کیا، پھر مر گیا، اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں، تو اس کی میراث اس شخص کے لئے ہوگی جس کے ہاتھ پر اسلام لایا تھا۔

یہی حضرت عمر، ابن مسعود، حسن اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے۔ اس کا استدلال اس فرمان الٰہی سے ہے: "والذین عقدت ایمانکم فآتوھم نصیبھم" (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں انہیں ان کا حصہ دے دو)۔ اور نافع کی قراءت "عاقدت" ہے، لہذا آیت کا حکم ثابت ہے، اور وہ اپنے الفاظ کے تقاضے کے مطابق استعمال ہوگی یعنی رشتہ داروں کی عدم موجودگی میں ایسے شخص کی میراث ثابت ہوگی۔

قرابت داروں کی عدم موجودگی میں اس حکم کے ثبوت وبقاء کے بارے میں حدیث نبوی بھی موجود ہے، چنانچہ تمیم داریؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر ایک شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لائے تو اس کا حکم کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "ھو أولی الناس بمحیاہ ومماتہ" (وہ اس کی زندگی وموت میں دوسرے لوگوں کی بہ نسبت اس سے زیادہ قریب اور اس کا زیادہ حقدار ہے)۔ آپ ﷺ کے اس ارشاد کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی میراث کا سب سے زیادہ وہی حقدار ہو، کیونکہ موت کے بعد ان دونوں کے درمیان میراث کے علاوہ کسی اور چیز میں باہمی تعلق نہیں ہوگا۔

امام مالک، شافعی، احمد، ابن شبرمہ، ثوری اور اوزاعی فرماتے ہیں: اس کی میراث مسلمانوں کے لئے ہے۔

یحییٰ بن سعید نے کہا ہے: اگر وہ دشمنان اسلام کے علاقہ سے آکر کسی کے ہاتھ پر اسلام لائے تو اس کا ولاء اس شخص کے واسطے ہوگی جس نے اس سے موالات کا تعلق قائم کیا تھا، اور اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لائے تو اس کا ولاء عام مسلمانوں کے لئے ہوگا۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کا استدلال اس حدیث سے ہے: "إنما الولاء لمن أعتق" (۱) (ولاء محض آزاد کرنے والے کے واسطے ہے)۔ اور اس لئے کہ وراثت کے اسباب رحم (قرابت)، نکاح اور ولاء میں محصور ہیں، اور یہ صورت ان میں سے نہیں ہے، اور یہ آیت مواریث کی آیت سے منسوخ ہے، اسی وجہ سے رشتہ داروں کے ساتھ اس کو وراثت سے کچھ نہیں ملتا، اور اللہ کا فرمان: "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ" منسوخ ہے۔

حسن بصری نے فرمایا: اس کو آیت "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ" نے منسوخ کر دیا ہے، اور مجاہد نے کہا ہے: "فآتوھم نصیبھم" کا مطلب یہ ہے کہ ان کو اعانت، نصرت اور امداد میں سے ان کا حصہ دو، لیکن یہ وصیت نہیں، کیونکہ وہ بھی دیت میں شریک نہیں ہوتا، لہذا اس اسلام لانے والے کو اس سے رجوع کا حق حاصل ہوگا (۲)۔

بیت المال:

۵۳- بیت المال ایسی جہت ہے جس کی طرف ہر وہ مال لوٹ کر آتا

---

(۱) حدیث: "إنما الولاء لمن أعتق" کی روایت بخاری (۵/ ۳۰۳ فتح الباری السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۵ طبع الحلبی) نے کیا ہے۔

(۲) المبسوط ۳۰/ ۴۳-۴۴، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۶ طبع دار الکتاب، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۵۹۳، شرح المحلی ۳/ ۱۳۷، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ، المغنی ۶/ ۳۸۱ طبع الریاض۔

ہے جس کے حق دار مسلمان ہوں، اور ان میں کوئی معین شخص اس کا مالک نہ ہو، مثلاً فییٔ (۱)۔ شافعیہ اس کو "جہت اسلام" بھی کہتے ہیں (۲)۔

حنفیہ و حنابلہ کا مذہب، اور مالکیہ کا ایک قول (جو شاذ ہے) یہ ہے کہ بیت المال وارث نہیں ہے، سارا ترکہ یا بقیہ ترکہ اس میں اس حیثیت سے لوٹ کر آتا ہے کہ وہ ایسا مال ہے جس کا کوئی مستحق نہیں، لہذا اس کو بیت المال لے لے گا، جیسا کہ ہر ضائع شدہ مال جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتا اس کو بیت المال لیتا ہے، مثلاً لقطہ، اور اس کو عوامی مفادات میں خرچ کرے گا۔

اور شافعیہ میں مزنی اور ابن سریج حنفیہ کے ہم خیال ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیت المال عصبہ ہے، اور اس کا درجہ معتق کے بعد ہے۔

مالکیہ کے یہاں بیت المال سے مراد اس کے وطن کا بیت المال ہے، اس کی وفات وطن میں ہو یا غیر وطن میں، اس کا مال اپنے وطن میں ہو یا دوسری جگہ، اور اگر اس کا کوئی وطن نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ اس وطن کا اعتبار ہے جس وطن میں مال ہے، اور ایک قول کے مطابق اس وطن کا اعتبار ہے جہاں اس کا انتقال ہوا ہے۔ یہ لوگ بیت المال کو عصبہ مانتے ہیں، اس سے وہ ثابت النسب وارث کی طرح ہوا، یہی ان کے یہاں قول مشہور ہے، خواہ بیت المال منتظم ہو یا غیر منتظم۔

ایک قول یہ ہے کہ بیت المال ضائع شدہ اموال کو جمع کرنے والا ہوتا ہے، وارث نہیں ہوتا، اور یہ قول شاذ ہے، اور اس قول کی بنیاد پر انسان کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کرنا جائز ہے، جب کہ اس کا کوئی نسبی وارث نہ ہو، اسی طرح کسی وارث کا اقرار بھی جائز ہے اگرچہ اس کا کوئی وارث نہ ہو، برخلاف اس قول کے کہ بیت المال وارث ہے کہ اس قول کی بنیاد پر نہ پورے مال کی وصیت جائز ہے اور نہ کسی وارث کا اقرار کرنا (۱)۔

شافعیہ اس مسئلہ میں مالکیہ کے ہم خیال ہیں کہ بیت المال کا درجہ عصبہ نسبی وسببی کے بعد ہے، اور بیت المال پورے مال یا بقیہ مال کا وارث ہوتا ہے اگرچہ وہ غیر منتظم ہو، مثلاً اس وجہ سے کہ اس کا ذمہ دار ظالم ہو، یا اس کی ذمہ داری سنبھالنے کا اہل نہ ہو، اس لئے کہ وراثت جہت اسلام کی وجہ سے ہے، اور عام مسلمانوں کی طرف سے ظلم نہیں پایا گیا، لہذا ان کا حق امام کے ظالم ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا، یہی ان کے یہاں اصل قول ہے۔

متاخرین کا فتوی یہ ہے کہ اگر بیت المال منتظم نہ ہو، مثلاً کوئی امام المسلمین نہ ہو، یا اس میں امامت کی بعض شرائط نہ ہوں، مثلاً امام ظالم ہو تو مال ذوی الفروض کو لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ ترکہ کا مصرف ذوی الفروض اور بیت المال میں منحصر ہے، اور جب بیت المال کا وجود نہیں تو ذوی الفروض متعین ہیں۔

حجب:

۵۴- حجب کا لغوی معنی: روکنا ہے، اس کا باب "قتل" ہے، اور اسی وجہ سے پردہ کو حجاب کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ مشاہدہ کرنے سے روکتا ہے، اور اسی سے دربان کو "حاجب" کہا گیا ہے کیونکہ وہ داخل ہونے سے روکتا ہے (۲)۔

صاحب سراجیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کسی معین شخص کو اس کی میراث سے کلی یا جزوی طور پر کسی دوسرے شخص کے پائے جانے

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۳۵۔
(۲) التحفہ بحاشیۃ الشروانی ۶/۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۱۶۔
(۲) المصباح۔

کی وجہ سے روکنا)۔ دوسرے مذاہب کی تعریفات اس سے خارج نہیں ہیں۔

حجب مطلق کی دو قسمیں ہیں:

کسی وصف کی وجہ سے حجب، اور اس کو علماء فرائض "مانع" سے تعبیر کرتے ہیں مثلاً قاتل کو میراث سے روکنا اور کسی شخص کی وجہ سے حجب مطلق بولنے سے یہی مراد ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

حجب حرمان: ایک شخص دوسرے کو بالکلیہ ساقط کردے، اور یہ حجب چھ ورثاء پر بالاتفاق نہیں آتا جو یہ ہیں: ابوین (ماں باپ)، زوجین (شوہر و بیوی) اولاد (بیٹا اور بیٹی) اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ یہ وارث ہر وہ شخص ہے جو بذات خود میت سے منسوب ہو، البتہ اس سے معتق مستثنیٰ ہے۔

حجب نقصان: یہ حصہ کم کرکے چھوٹا حصہ دینا، اور یہ پانچ ورثاء کے لئے ہے، زوجین، کیونکہ شوہر کا حصہ نصف سے کم ہوکر ربع (چوتھائی) ہوجاتا ہے، اور بیوی کا حصہ ربع سے کم ہوکر ثمن (آٹھواں) ہوجاتا ہے، اگر اولاد یا بیٹے کی اولاد موجود ہو، ماں کا حصہ اولاد یا بیٹے کی اولاد، یا دو یا زائد بھائیوں کی وجہ سے تہائی سے کم ہوکر سدس (چھٹا حصہ) ہوجاتا ہے، پوتی کا حصہ صلبی بیٹی کے ساتھ نصف سے کم ہوکر ثلثین (دوتہائی) کی تکمیل کے لئے سدس (چھٹا حصہ) ہوجاتا ہے، اور باپ شریک بہن حقیقی بہن کے حصہ کو نصف سے کم کرکے سدس (چھٹا حصہ) کردیتی ہے۔

جو شخص کسی وصف مانع کی وجہ سے میراث سے محروم کردیا گیا ہو وہ دوسرے کو محجوب نہیں کرتا، نہ مکمل طور پر اور نہ جزوی طور پر، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے، جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، اس لئے کہ اس کا وجود عدم کی طرح ہے۔

السراجیہ ص ۲۰۔

اولاد نیز کفار بھائیوں، غلام بھائیوں اور قاتل بھائیوں کی وجہ سے زوجین، اور ماں کے حجب نقصان (یعنی زائد حصہ سے کم حصہ کرنے) کے بارے میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہے۔ ان تینوں مسائل میں ان کے ہم خیال داؤد ظاہری ہیں، اور خاص طور پر قاتل کے مسئلہ میں حسن بصری، حسین بن صالح اور ابن جریر طبری ان کے تابع ہیں۔

لہذا اگر میت کا کافر بیٹا، بیوی اور حقیقی بھائی ہو تو بیوی کو چوتھائی اور بقیہ حقیقی بھائی کے واسطے ہوگا اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

جس کا حجب حرمان (مکمل محرومی) ہوچکا ہو وہ دوسرے کا بالاتفاق حجب نقصان کرتا ہے، لہذا اگر میت کی ماں، باپ اور بھائی ہوں تو بھائی اگرچہ باپ کی وجہ سے محجوب ہوں گے لیکن ماں کے حصہ کو سدس کردیں گے۔

۵۵- علماء نے حجب کے کچھ قواعد وضع کیے ہیں:

اول: جس کا تعلق میت سے کسی وارث کے واسطے سے ہو اس وارث کی موجودگی میں اس کا حجب حرمان ہوجاتا ہے، کیونکہ جب ایک شخص اور وہ وارث جس کی وجہ سے وہ میت سے وابستہ ہے دونوں جمع ہوں تو وہ وارث اس کی بہ نسبت میراث کا زیادہ مستحق ہے، کیونکہ میت سے وہ زیادہ قریب ہے، اور اس لئے کہ بعید کا تعلق میت سے اسی قریب کے واسطے سے اور اس کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے ہے، اور جب اصل موجود ہو تو اس کا بدل مستحق نہیں ہوتا۔

یہ قاعدہ عصبات پر بلا استثناء جاری ہوتا ہے، چنانچہ باپ دادا کو محجوب (محروم) کردیتا ہے، اور حقیقی بھائی اپنے بھتیجے کو محجوب کردیتا ہے، اور اسی طرح دوسرے عصبات کا معاملہ ہے۔

یہ قاعدہ بہت سے ذوی الفروض پر بھی جاری ہوتا ہے، چنانچہ باپ دادا کو اس کے مقررہ حصہ سے محجوب کردیتا ہے، اور ماں نانی کو

محجوب کردیتی ہے، اور ذوی الفروض کے بعض حالات پر یہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا، مثلاً اولادِ اُم (ماں شریک بھائی وبہن) بہ نسبت ماں کے، اس لئے کہ وہ ماں کی موجودگی میں بھی وارث ہوتے ہیں، البتہ اگر اولادِ اُم چند ہوں تو ماں کا حجب نقصان کردیتے ہیں، اور اولادِ اُم کو باپ اور دادا محجوب کردیتے ہیں، حالانکہ اولادِ اُم ان دونوں کے واسطے سے میت سے وابستہ نہیں ہوتے، اس لئے کہ نص نے ان کی میراث میں یہ قید لگائی ہے کہ میت کلالہ ہو یعنی اس کے والد اور اولاد نہ ہوں۔

دوم: اقرب (قریب والا) ابعد (دور والے) کو محجوب کردیتا ہے اگر اس کا استحقاق ایک صنف ہونے کی وجہ سے ہو، یہ قاعدہ پہلے قاعدہ سے زیادہ عام ہے، کیونکہ اس کے تحت وہ بعید بھی آتا ہے جو اقرب کے واسطے سے میت سے وابستہ ہو، اور وہ بھی جو اس کے واسطے سے وابستہ نہ ہو، مثلاً بیٹا پوتے کو محجوب کردیتا ہے اگرچہ اس کا باپ نہ ہو، دو بیٹیاں پوتی کو فرض کے طور پر استحقاق سے محجوب (محروم) کردیتی ہیں، بھائی چچا کو محجوب کردیتا ہے اگرچہ چچا بھائی کے واسطے سے میت سے وابستہ نہیں ہے، جدہ اقرب (قریب والی جدہ) جدہ ابعد (دور والی) کو محجوب کردیتی ہے اگرچہ ابعد اقرب کے واسطے سے میت سے وابستہ نہ ہو، یہ ضابطہ عصبات وذوی الفروض دونوں میں برابر جاری ہوتا ہے۔

سوم: زیادہ قوی قرابت والا ضعیف قرابت والے کو محجوب کردیتا ہے، چنانچہ حقیقی بھائی باپ شریک بھائی کو محجوب کردیتا ہے، اور باپ شریک بہن کو حقیقی بہن کی موجودگی میں نصف نہیں ملتا، یہی حکم ان تمام احوال میں ہے جن کا درجہ ایک ہو لیکن قوت قرابت مختلف ہو، اور اگر درجہ ایک ہو تو حجب میں قرب درجہ کا اعتبار ہوگا(۱)۔

(۱) السراجیہ ص ۱۷۱، ۱۸۰، العذب الفائض ۱/ ۹۳، ۱۰۰، الشرح الکبیر ۵/ ۴۶۳، ۴۶۸، حاشیۃ الشروانی ۶/ ۱۸، ۲۲۔

عول:

۵۶- عول کا ایک لغوی معنی: زیادتی ہے، عالت الفریضۃ فی الحساب: یعنی حساب میں مقررہ حصہ بڑھ گیا، اس کا فعل ماضی عال، اور مضارع: یعول اور یعیل آتا ہے(۱)۔

۵۷- اور اصطلاح میں: عول اصحاب فروض (جن لوگوں کے حصے مقرر ہیں) کے حصوں میں "واحد صحیح" سے "کسور" کو بڑھا کر اضافہ کرنے کو کہتے ہیں، اور (اس کے نتیجہ میں) اس زیادتی کے تناسب سے ترکہ میں ورثہ کے حصے کم ہوجاتے ہیں، مثلاً کوئی عورت شوہر، ماں، اور ایک حقیقی بہن چھوڑ کر مرے تو شوہر کے لئے فرض کے طور پر نصف، ماں کے لئے فرض کے طور پر ثلث، اور حقیقی بہن کے لئے فرض کے طور پر نصف ہوگا، تو اس حالت میں فروض (حصے) اس حد وحدود سے بڑھ گئے جس کی طرف ترکہ (اولاً واصلاً) تقسیم ہوتا ہے، جس کی "واحد صحیح" سے تعبیر کی جاتی ہے۔

یہی مسئلہ اسلام میں سب سے پہلا عول والا مسئلہ بنا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا عول والا مسئلہ یہ تھا: ایک عورت شوہر اور دو بہنوں کو چھوڑ کر مری، اور یہ (عائلہ مسئلہ) حضرت عمر کے دور خلافت میں پیش آیا، انہوں نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا اور فرمایا: بخدا مجھے سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ نے کس کو مقدم اور کس کو مؤخر کیا ہے؟ اگر میں اولاً شوہر کو اس کا پورا حق دے دوں تو دو بہنوں کے لئے ان کا حق باقی نہیں رہے گا، اور اگر اولاً دو بہنوں کو ان کا پورا حق دے دوں تو شوہر کا حق باقی نہیں رہتا تو مشہور روایت کے مطابق حضرت عباس بن عبد المطلب نے یا دوسری روایت کے مطابق حضرت علی بن ابی طالب یا حضرت زید بن ثابت نے عول کا مشورہ دیا۔

(۱) القاموس ۴/ ۲۳۔

مروی ہے کہ حضرت عباسؓ نے فرمایا: امیر المومنین! بتائیے اگر ایک شخص مرجائے اس کا ترکہ چھ درہم ہو، اس کے ذمہ ایک کے تین درہم ہوں اور دوسرے کے اس کے ذمہ چار درہم ہوں تو آپ کیا کریں گے؟ کیا آپ پورے مال کو سات حصوں میں تقسیم کریں گے؟ حضرت عمر نے فرمایا: ہاں، حضرت عباس نے فرمایا: یہاں بھی یہی ہے تو حضرت عمر نے عول کا فیصلہ فرمایا۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے خود ان کا یہ قول مروی ہے کہ فرائض میں "عول" کا آغاز سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے اس وقت کیا جب ان کے لئے حصوں کی تقسیم دشوار ہوگئی اور بعض مقررہ حصے دوسرے حصوں سے ٹکرانے لگے تو انہوں نے فرمایا: مجھ میں نہیں آتا کہ تم میں سے کس کو اللہ نے مقدم اور کس کو موخر کیا ہے؟ وہ بڑے محتاط انسان تھے، انہوں نے فرمایا: میرے سامنے یہی راستہ ہے کہ حصوں کے اعتبار سے ترکہ تمہارے درمیان تقسیم کردوں، اور فریضہ کی جو زیادتی ہوئی ہے اس کو ہر حقدار پر ڈال دوں، اس فیصلہ کی کسی نے مخالفت نہیں کی، یہاں تک کہ حضرت عثمان کا دور خلافت آیا، تو ابن عباس نے اپنے اختلاف کا اظہار ان الفاظ میں کیا: اللہ نے جس کو مقدم کیا ہے اس کو مقدم، اور اللہ نے جس کو موخر کیا ہے اس کو موخر کرتے تو فریضہ میں کبھی عول (زیادتی) نہ ہوتا۔ ان سے عرض کیا گیا کہ اللہ نے کس کو مقدم، اور کس کو موخر کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: اللہ نے شوہر، بیوی، ماں اور جدہ کو مقدم کیا، اور بیٹیوں، پوتیوں، حقیقی بہنوں، اور باپ شریک بہنوں کو موخر کیا ہے۔

ایک دوسری روایت میں حضرت ابن عباس نے فرمایا: جس کو اللہ نے ایک فرض سے دوسرے فرض میں اتارا ہے، اسی کو اللہ نے مقدم کیا ہے، اور جس کو اللہ نے فرض سے اتار کر بغیر فرض کے کیا ہے اسی کو موخر کیا ہے۔

قائلین عول کی دلیل یہ ہے کہ ورثاء جب استحقاق میں برابر ہیں، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ استحقاق میں بھی برابر ہوں لہذا ان میں سے ہر ایک اپنا پورا حق لے گا اگر محل میں گنجائش ہو، اور اگر تنگی ہو تو قرض خواہوں کی طرح ترکہ سے اپنا اپنا حصہ لیں گے، کسی بھی وارث کے حق کو ساقط کرنا درست نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے حصے کا مستحق نص ثابت کی وجہ سے ہے، یہی امر بعض [illegible]۔

حضرت ابن عباس کی دلیل یہ ہے کہ اموال میں حقوق برابر نہیں ہیں، لہذا اگر ان اموال سے ایسے حق کا تعلق ہو جو مال سے پورا نہ ہو، تو قوی کو مقدم کیا جائے گا، چنانچہ میت کے ترکہ میں: تجہیز، دین (قرض) وصیت، اور میراث مقدم ہیں۔

اور جب فرض زیادہ ہوں اور ترکہ کم ہو تو قوی ترین فرض کو مقدم کیا جائے گا، اور بلاشبہ جس کو ایک مقررہ فرض سے منتقل کرکے دوسرے فرض (حصے) میں لے جایا جائے وہ ہر اعتبار سے ذی فرض ([illegible]) ہے، لہذا وہ یقیناً اس شخص کے بالمقابل قوی ہوگا جس کو ایک مقررہ حصے سے منتقل کرکے غیر مقررہ حصے میں لے جایا جائے، کہ یہ ایک اعتبار سے ذی فرض اور دوسرے اعتبار سے عصبہ ہے، لہذا اس کے حصے میں کمی کرنا، یا اس کو بالکلیہ محروم کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ ذوی الفروض، عصبات پر مقدم ہوتے ہیں۔

۵۸- استقراء سے یہ بات ثابت ہے کہ عول ہونے والے اصول مسائل یہ ہیں، جس کی اصل: چھ، بارہ، اور چوبیس ہو۔

۵۹- جس مسئلہ کی اصل چھ ہو اس کا عول: سات، آٹھ، نو، اور دس تک آتا ہے۔

پہلی مثال: شوہر اور دو حقیقی بہنیں کہ شوہر کو نصف (تین حصے) اور

---

(۱) السراجیہ ص ۱۹۵-۱۹۶، [illegible] ۲۹ [illegible] ۹۴، شرح [illegible] العذب الفائض ۱/۱۶۵۔

دونوں بہنوں کو ثلثین (چار حصے) ملیں گے، جن کا مجموعہ سات ہے۔

آٹھ کی طرف عول کی مثال: شوہر، باپ شریک دو بہنیں اور ماں، شوہر کو نصف (تین حصے) دو بہنوں کو ثلثین (چار حصے) اور ماں کو سدس (ایک حصہ) ملے گا جن کا مجموعہ آٹھ ہے۔

نو کی طرف عول کی مثال: شوہر، دو حقیقی بہنیں، ماں شریک دو بھائی، شوہر کے لئے نصف (تین حصے)، حقیقی بہنوں کے لئے ثلثین (چار حصے)، ماں شریک بھائیوں کے لئے ثلث (دو حصے) ہیں جن کا مجموعہ نو ہے۔

دس کی طرف عول کی مثال: شوہر، ایک حقیقی بہن، ایک باپ شریک بہن، ماں شریک دو بھائی اور ماں، شوہر کے لئے نصف (تین حصے) حقیقی بہن کے لئے نصف (تین حصے) باپ شریک بہن کے لئے سدس (ایک حصہ) اور ماں شریک دو بھائیوں کے لئے ثلث (دو تہائی) اور ماں کے لئے سدس (ایک حصہ) ہے، جن کا مجموعہ دس ہے۔

۶۰ - اگر اصل مسئلہ بارہ سے ہو تو اس کا عول کبھی تیرہ آتا ہے، مثلاً: بیوی، ماں، باپ شریک بہن، بیوی کے لئے ربع (چوتھائی) ماں کے لئے ثلث (تہائی) باپ شریک بہن کے لئے نصف ہے، تو اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا، بیوی کے لئے تین حصے، بہن کے لئے چھ حصے، اور ماں کے لئے چار حصے ہیں۔

بارہ کا عول کبھی پندرہ آتا ہے، مثلاً: شوہر، دو بیٹیاں، ماں، باپ، شوہر کے لئے ربع (تین حصے) بیٹیوں کے لئے آٹھ حصے، اور ماں باپ میں سے ہر ایک کے لئے دو دو حصے ہیں، جن کا مجموعہ پندرہ ہے۔

اس کا عول سترہ بھی آتا ہے، مثلاً شوہر، ماں، باپ شریک دو بہنیں، اور ماں شریک دو بھائی، بیوی کے لئے ربع (چوتھائی) تین حصے، ماں کے لئے سدس (چھٹا) دو حصے، باپ شریک بہنوں کے لئے ثلثین (دو تہائی) آٹھ حصے اور ماں شریک بھائیوں کے لئے ثلث (تہائی) چار حصے ہیں، جن کا مجموعہ سترہ ہے۔

۶۱ - اگر اصل مسئلہ چوبیس سے ہو تو اس کا عول صرف ستائیس آتا ہے، مثلاً بیوی، دو بیٹیاں، ماں، باپ - بیوی کے لئے ثمن (آٹھواں) تین حصے، دو بیٹیوں کے لئے ثلثین (دو تہائی) سولہ حصے، اور والدین میں سے ہر ایک کے لئے سدس (چھٹا) چار حصے ہیں جن کا مجموعہ ستائیس ہے۔

۶۲ - ان مذکورہ اصول مسائل کے علاوہ دوسرے اصول مسائل میں عول نہیں ہوتا، اور اس طرح کے اصول مسائل یہ ہیں: دو، تین، چار، آٹھ، دو میں عول نہیں، اس لئے کہ مسئلہ دو سے کسی وقت ہوتا ہے جب اس میں دو نصف ہوں، مثلاً شوہر، اور حقیقی بہن یا ایک نصف، اور ما بقیہ ہو، مثلاً شوہر اور حقیقی بھائی۔

اسی طرح تین میں عول نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس سے نکلنے والا یا تو ثلث (تہائی) اور ما باقی ہے، مثلاً ماں، اور حقیقی بھائی یا دو ثلث (تہائی) اور ما بقیہ ہے مثلاً دو بیٹیاں، اور باپ شریک بھائی یا ثلث اور ثلثین ہے مثلاً ماں شریک دو بہنیں، اور دو حقیقی بہنیں۔

چار میں عول نہیں، اس لئے کہ اس سے نکلنے والا یا تو ربع (چوتھائی) اور ما بقیہ ہے، مثلاً: شوہر، اور بیٹا یا ربع، نصف اور ما بقیہ ہے، مثلاً شوہر، ایک بیٹی، اور ایک حقیقی بھائی یا ربع، اور ما باقی کا ثلث ہے مثلاً بیوی، اور والدین۔

آٹھ میں عول نہیں، اس لئے کہ اس سے نکلنے والا یا تو ثمن (آٹھواں) اور ما بقیہ ہے، مثلاً بیوی اور بیٹا، یا ثمن، نصف، اور ما بقیہ ہے، مثلاً شوہر، ایک بیٹی، اور حقیقی بھائی (۱)۔

---

(۱) السراجیہ ص ۱۸۷، ۱۸۸۔

رد کی وجہ سے وراثت:

۶۳- "رد" کا ایک لغوی معنی: لوٹانا ہے، کہا جاتا ہے: رددت: یعنی لوٹا دیا، اور اسی سے ماخوذ ہے: "رددت علیه الودیعة" میں نے اس کو ودیعت لوٹا دی۔ "ورددته إلی منزله فارتد إلیه": میں نے اس کو اس کے گھر کی طرف لوٹا دیا تو وہ اس کی طرف لوٹ گیا(۱)۔

اصطلاح میں رد: "نسبی ذوی الفروض کے مقررہ حصوں سے فاضل مال کو، ان میں سے ہر ایک کو اس کے حق کے بقدر لوٹانا ہے، جب کہ کوئی دوسرا مستحق نہ ہو" (۲)۔ رد کے ثبوت کے لئے دو امور کا پایا جانا ضروری ہے:

اول: فروض ترکہ کو حاوی نہ ہوں، کیونکہ اگر فروض ترکہ کو حاوی ہوں تو کچھ باقی نہیں رہے گا، جس کو لوٹایا جائے۔

دوم: کوئی عصبہ نسبی یا سببی (حسب اختلاف) نہ پایا جائے۔ اور اگر کوئی عصبہ نسبی ہو، اگرچہ ذوی الفروض میں سے ہو یعنی باپ، دادا، تو بقیہ مال فرض کے بعد، عصبہ ہونے کی بنیاد پر وہ لے لے گا۔

۶۴- رد کا معاملہ صحابہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس مسئلہ میں ان کی دو جماعتیں تھیں ہر جماعت کے ساتھ کچھ تابعین اور ائمہ مجتہدین ہیں۔

۶۵- چنانچہ صحابہ کی ایک جماعت ذوی الفروض پر رد کی قائل ہے، اور ان کے ہم خیال امام ابوحنیفہ، اور زیادہ مشہور روایت کے مطابق امام احمد ہیں، لیکن کن لوگوں پر رد ہوگا یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ذوی الفروض کے ساتھ کوئی عصبہ نسبی یا سببی نہ ہو تو ذوی الفروض پر ان کے حصوں کے بقدر رد ہوگا، لیکن زوجین (شوہر و بیوی) پر رد نہیں ہوگا، یہی رائے حنفیہ کی ہے، اور حنابلہ کے یہاں صحیح یہی ہے۔

حضرت عثمان کی رائے یہ ہے کہ زوجین پر بھی رد ہوگا اور یہی جابر بن عبداللہ کا قول ہے، زوجین پر رد کی دلیل حضرت عثمان نے یہ دی ہے: "الغنم بالغرم" (نفع تاوان کے بدلے ہوتا ہے)، اور جب زوجین کا حصہ عول کی وجہ سے کم ہوتا ہے تو رد کی وجہ سے زیادہ ہونا ضروری ہے۔

عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: ذوی الفروض پر رد ہوگا، چھ اس سے مستثنیٰ ہیں: شوہر، بیوی، پوتی نسبی بیٹی کے ساتھ، باپ شریک بہن، حقیقی بہن کے ساتھ، ماں کی اولاد، ماں کے ساتھ، دادی یا نانی کسی حصے والے کے ساتھ، خواہ کوئی ہو، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے صرف زوجین، ماں کی اولاد، ماں کے ساتھ، اور دادی یا نانی کسی حصے والے کے ساتھ کو مستثنیٰ کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ تین ذوی الفروض کے علاوہ سب ذوی الفروض پر رد ہوگا، وہ تین یہ ہیں: زوجین اور جدہ(۱)۔

متاخرین شافعیہ (جو چوتھی صدی کے بعد کے ہیں) کا اتفاق ہے کہ ذوی الفروض پر رد ہوگا، اور ذوی الارحام کو اس وقت وارث بنایا جائے گا جبکہ بیت المال منظم نہ ہو، مثلاً کوئی امام ہی نہ ہو، یا امام ہو لیکن اس میں بعض شرائط امامت موجود نہ ہوں، اور بعض نے کہا: اگر امام میں بعض شرائط نہ ہوں، لیکن اس میں عدالت ہو، اور حقوق مستحقین تک پہنچائے، تو بیت المال کو منظم مانا جائے گا۔

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ رد۔
(۲) الفناری علی السراجیہ ص ۲۲۸۔

(۱) السراجیہ ص ۲۲۹، المبسوط ۲۹ / ۱۹۲ طبع دار المعرفہ، المغنی ۶ / ۲۹۶، حاشیہ الشروانی ۶ / ۱۲۔

قائلین رد کے دلائل:

٦٦- زوجین کے علاوہ دوسرے لوگوں پر رد کے قائلین کے دلائل یہ ہیں:

اول:

فرمان باری ہے: "وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ"(١) (اور (ان میں کے) قرابت دار ایک دوسرے کے میراث کے زیادہ حقدار ہیں کتاب اللہ کے نوشتہ میں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رشتہ کی وجہ سے ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ مستحق ہیں لہذا آیت سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کی وجہ سے ذوی الارحام پوری میراث کے مستحق ہیں، اور آیت میں میراث سے مراد مطلق طور پر پوری میراث ہے، اور بعض میراث مراد لینا خلاف ظاہر ہے، لہذا یہ احتمال نہیں ہوسکتا ہے کہ آیت سے جو اولویت اور ترجیح مفہوم ہورہی ہے اس کی تکمیل ذوی فرض کو اس کا فرض دے کر ہوجائے گی، اس لئے کہ ذوی فرض کو دینا ایک دوسری آیت (آیت نساء) سے ثابت ہے، اور آیت انفال کو تاسیس اور حکم جدید کے افادہ پر محمول کرنا بہتر ہے اس سے کہ اس کو آیت فرض (حصوں کے بیان پر مشتمل روایت) میں موجود حکم کی تاکید پر محمول کیا جائے، لہذا دونوں آیتوں کے حکم پر عمل واجب ہے، اور اسی وجہ سے زوجین پر رد نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے حق میں رحم قرابت ثابت نہیں۔

دوم:

حضرت سعدؓ بیمار ہوئے تو حضور ﷺ ان کی عیادت کے لئے تشریف لائے، حضرت سعد نے عرض کیا چونکہ میرے ورثہ میں صرف میری ایک بیٹی ہے تو کیا میں اپنے پورے مال کی وصیت کردوں؟ یہاں تک کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "الثلث خير، والثلث كثير" (تہائی بہتر ہے، تہائی بہت ہے)، ظاہر ہے کہ حضرت سعد کا خیال تھا کہ بیٹی پورے مال کی وارث ہوگی، لیکن حضور ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی اور ان کو تہائی سے زیادہ وصیت کرنے سے روکا، حالانکہ ایک بیٹی کے علاوہ ان کا کوئی وارث نہیں تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رد کا قول درست ہے کیونکہ اگر ان کی بیٹی، اپنے فرض یعنی نصف سے زائد رد کے طور پر مستحق نہ ہوتی تو حضور ﷺ ان کے لئے نصف کی وصیت جائز قرار دیتے۔

سوم:

حضور ﷺ نے لعان کرنے والی عورت کو اپنے بیٹے کے پورے مال کا وارث بنایا، اور یہ رد کے طور پر ہی ہوسکتا ہے۔

واثلہ بن اسقع کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "تحرز المرأة ميراث لقيطها وعتيقها والابن الذي لوعنت به"(٢) (عورت اپنے لقیط (اٹھائے ہوئے لڑکے) عتیق (آزاد کردہ غلام) اور اس بیٹے کی میراث لیتی ہے، جس کی وجہ سے اس کا لعان واقع ہو)۔

چہارم:

ذوی الفروض اسلام میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہوتے ہیں،

---

(١) سورۂ انفال/ ٧٥۔

(١) حدیث: "الثلث خير..." کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ١٦٤، ٩/ ٤٩٥ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٢٥٣ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث: "تحرز المرأة ميراث لقيطها...." ان الفاظ میں آئی ہے: "المرأة تحوز ثلاثة مواريث، عتيقها ولقيطها وولدها الذي لاعنت عنه" اس کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ٦/ ٢٩٨، ٢٩٩ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)، ابوداؤد (٣/ ٩٤ طبع عزت عبید دعاس) بیہقی اور حاکم (٤/ ٣٤٠ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے کہا ہے: یہ ثابت نہیں"۔

اور قرابت کی وجہ سے اس کو دوسروں پر ترجیح حاصل ہے، اور ذوی الفروض میں صرف قرابت، اگرچہ عصبہ بننے کی علت نہیں ہوتی لیکن اس کی وجہ سے ترجیح ثابت ہے جیسے حقیقی بھائی کے حق میں ماں کی قرابت، کیونکہ ماں کی قرابت، اگرچہ انفرادی طور پر عصبہ ہونے کی متقاضی نہیں، لیکن اس سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، اور چونکہ یہ ترجیح اس سبب کی وجہ سے ہے جس کی بنیاد پر وہ فریضہ کے مستحق ہوئے ہیں، اس سے یہ ترجیح فریضہ پر مبنی ہوگی لہذا بقیہ سارا مال ذوی الفروض پر ان کے حصوں کے تناسب سے لوٹا دیا جائے گا، اور اس طرح اصل فریضہ میں قوی ورقرب کا اعتبار ساقط ہے، اسی طرح رد کے اعتبار میں بھی وہ ساقط ہوگا(۱)۔

۶۷- ایک دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ ذوی الفروض میں سے کسی پر رد نہیں ہوگا، لہذا اگر فرض ترکہ پر حاوی نہ ہوں، بلکہ ترکہ میں سے کچھ بچ جائے اور مرنا، میں کوئی عصبہ نہ ہو جو باقی کا وارث ہو تو باقی بیت المال کا ہوگا، کیونکہ یہ فریق ذوی الارحام کی توریث کا قائل نہیں، اور نہ ذوی الفروض پر رد کا، یہی رائے زید بن ثابت کی ہے، اور اسی کو عروہ، زہری، امام مالک اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے۔

اگر کوئی عصبہ نسبی یا سببی نہ ہو تو بیت المال کے حوالہ کرنے کے بارے میں بعض ائمہ مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ امام عدل (دیانت دار) ہو جو مال کو شرعی مصارف میں خرچ کرتا ہو، اور اگر وہ عدل نہ ہو تو ذوی الفروض پر رد ہوگا، اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو پھر بیت المال کے لئے ہے، یہ لوگ بیت المال کو عصبہ مانتے ہیں، جس کا درجہ عصبہ نسبی و سببی کے بعد ہے(۲)۔

(۱) شرح السراجیہ ص ۲۲۹، ۲۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۰۶۔

۶۸- مانعین رد کے دلائل:

اول: آیات مواریث میں اللہ تعالی نے ذوی الفروض میں سے ہر وارث کا حصہ بیان فرمایا ہے اور نص سے ثابت ہونے والی تعیین زیادتی سے مانع ہوتی ہے، اس لئے کہ زائد کرنے میں شرعی حد سے تجاوز کرنا ہے، جب کہ اللہ تعالی نے آیت مواریث کے بعد فرمایا: "وَمَنْ يعص الله ورسوله ويتعد حدوده" (۱) (اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے ضابطوں کے حدود سے باہر نکل جائے گا اسے وہ دوزخ کی آگ میں داخل کرے گا)۔ اللہ تعالی نے شرعی حد سے تجاوز کرنے والے کو وعید سنائی ہے۔

دوم: فروض (مقررہ حصوں) سے زائد مال ایسا ہے جس کا کوئی مستحق نہیں، تو وہ بیت المال کے واسطے ہوگا، جیسا کہ اگر میت کوئی وارث نہ چھوڑے (تو بیت المال وارث ہوتا ہے) اس لئے کہ رد یا تو فرض کے اعتبار سے ہوگا یا عصبہ ہونے یا رحم قرابت کی وجہ سے ہوگا، فرض ہونے کے اعتبار سے اس لئے نہیں ہوسکتا کہ ہر ذی فرض اپنا فرض لے چکا ہے، اور عصبہ ہونے کے اعتبار سے اس لئے نہیں ہوسکتا کہ عصبہ ہونے کی صورت میں اقرب فالاقرب کو مقدم کیا جاتا ہے، اور رحم قرابت کے اعتبار سے بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ ذوی الارحام کی وراثت میں بھی اقرب کو مقدم کیا جاتا ہے، چونکہ یہ تمام صورتیں باطل ہیں، لہذا رد کا قول بھی باطل ہوگا(۲)۔

مسائل رد کے اقسام:

۶۹- مسائل رد کی چار قسمیں ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ میں موجود یا تو صنف واحد ہوگا، جس پر فاضل مال رد ہوگا، یا یک سے

(۱) سورۂ نساء ۱۴۔

(۲) السراجیہ ص ۲۲۹، ۲۳۰۔

زائد اصناف، بہر صورت یا تو مسئلہ میں کوئی ایسا ہوگا جس پر رد نہیں ہوتا، یا کوئی ایسا نہیں ہوگا، اس طرح اقسام چار میں منحصر ہیں (۱)۔

۷۰- قسم اول: یہ کہ مسئلہ میں ان لوگوں میں سے جن پر فرض (مقررہ حصوں) کے دینے کے بعد زائد کا رد کیا جائے، بس ایک ہی جنس ہو (یعنی ایک قسم کا وارث) اور کوئی ایسا نہ ہو جس پر رد نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ میت دو بیٹیاں، یا دو بہنیں، یا دو جدہ چھوڑے، تو مسئلہ دو سے ہوگا، اور ہر ایک کو نصف ترکہ دیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں استحقاق میں برابر ہیں۔

۷۱- قسم دوم: مسئلہ میں دو یا تین جنسیں ہوں جن پر رد ہوتا ہو، اور کوئی ایسا نہ ہو جس پر رد نہیں ہوتا، اور تلاش و تتبع سے معلوم ہوا ہے کہ جن لوگوں پر رد ہوتا ہے، ان کی اجناس تین سے زائد نہیں ہیں، تو اس حالت میں اصل مسئلہ جمع ہونے والوں کے حصوں کے مجموعہ کے اعتبار سے ہوگا، لہذا اگر مسئلہ میں دو سدس ہوں مثلاً جدہ اور ماں شریک بہن ہو چونکہ اس صورت میں (اصل) تو مسئلہ چھ سے ہوتا اور ان میں سے ہر ایک کو فرض کے طور پر سدس ملے گا (اور چار بچے گا، اس لئے کہ مزید وارث نہیں ہیں) لہذا دو کو اصل مسئلہ قرار دیا جائے گا، اور مال کو آدھا آدھا جدہ اور ماں شریک بہن میں تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ ان کا حصہ برابر ہے۔

اور اگر مسئلہ میں ایک ثلث اور ایک سدس ہو، مثلاً ماں کی اولاد میں سے دو، ماں کے ساتھ، تو اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور ورثاء کے مجموعی حصے تین ہیں، لہذا تین کو اصل مسئلہ قرار دے دیا جائے گا اور ترکہ کو تہائی تہائی تقسیم کر دیا جائے گا، ماں کی اولاد (ماں شریک بھائی بہن) کو دو ثلث، اور ماں کو ایک ثلث ملے گا۔

۷۲- قسم سوم: یہ کہ جن لوگوں پر رد ہوتا ہے ان کی ایک جنس کے ساتھ ایسا وارث بھی ہو جس پر رد نہیں ہوتا، مثلاً شوہر، یا بیوی، اور اس صورت میں، جس پر رد نہیں ہوتا اس کا فرض (حصہ) مسئلہ کی اصل کم سے کم صورت سے دے دیا جائے گا اور باقی ان ورثاء کے افراد کی تعداد پر تقسیم کر دیا جائے گا جن پر رد ہوتا ہے اگر باقی ان کے افراد پر صحیح طور پر تقسیم ہو جائے (یا اس پر تقسیم ہو جائے) مثلاً ورثاء میں شوہر اور تین بیٹیاں ہوں، تو ان لوگوں کے اعتبار سے جن پر رد نہیں ہوتا یہ مسئلہ اصل میں چار سے ہوگا، شوہر کو اس میں سے ایک، اور باقی بیٹیوں کو دے دیا جائے گا۔

اگر باقی ان افراد کی تعداد پر صحیح طور پر تقسیم نہ ہو سکے تو جن لوگوں پر رد ہوتا ہے، ان کے افراد کی تعداد کو اصل مسئلہ میں جو ان لوگوں کے اعتبار سے ہے جن پر رد نہیں ہوتا، ضرب دے دیا جائے، اگر ان کی تعداد اور باقی میں "توافق" ہو، تو ضرب کا ماحصل جو ہوگا اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی، مثلاً بیوی اور چھ بیٹیاں ہوں تو جن لوگوں پر رد نہیں ہوتا (اور وہ بیوی ہے) ان کے اعتبار سے مسئلہ کی اصل کم سے کم صورت چار سے ہوگی، شوہر کا حصہ دینے کے بعد تین بچتا ہے، یہ چھ لڑکیوں پر برابر برابر تقسیم نہیں ہوگا، لیکن ان دونوں کے درمیان توافق بالثلث ہے، لہذا لڑکیوں کی تعداد کا وفق جو کہ دو ہے اس کو چار میں ضرب دیں گے، تو حاصل آٹھ آئے گا، شوہر کو اس میں سے دو، اور لڑکیوں کے لئے چھ ہوگا۔

اگر باقی میں اور افراد کی تعداد میں توافق نہ ہو تو ان کے افراد کے اصل عدد کو ان لوگوں کے اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے گا جن پر رد نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ ایسی صورت میں مجموعی تعداد وہی ہوگی جو افراد کے عدد کے وفق کو اس اصل میں ضرب دینے سے حاصل ہو جب کہ دونوں کے درمیان توافق ہو، اور اگر (افراد کے عدد اور اصل مسئلہ میں توافق نہ ہو بلکہ) تباین ہو تو افراد کے عدد کو اصل مسئلہ میں

(۱) شرح السراجیہ ص ۲۲۹، ۲۳۱۔

ضرب دینے سے جو حاصل ہو وہ مجموعی تعداد ہوگی۔ اس کی مثال شوہر اور پانچ بیٹیاں ہیں کہ اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا، کیونکہ ربع اور ثلثین دونوں جمع ہوگئے ہیں، پھر اس مسئلہ کو چار کی طرف لوٹایا جاتا ہے جو ان لوگوں کے فرض (حصہ) کا کم سے کم اصل مسئلہ ہے جس پر رد کیا جاتا ہے، اور جب شوہر کو ایک دیا گیا تو تین بچا، اور تین پانچ پر تقسیم نہیں ہوگا لہذا اصل (چار) کو بیٹیوں کے افراد کے عدد میں ضرب دیا جائے گا جس کا مجموعہ بیس ہوگا اور مسئلہ کی تصحیح ہوجائے گی۔ اور شوہر کا حصہ جو ایک ہے اس کو بھی پانچ میں ضرب دیں گے، اس طرح شوہر کا حصہ پانچ ہوگا اور باقی (پندرہ) لڑکیوں کے عدد پر تقسیم ہوگا، اور ہر لڑکی کو تین ملے گا۔

۷۳- قسم چہارم: ایک سے زائد مختلف اصحاب فرض ہوں جن پر رد ہوتا ہے، اور ان کے ساتھ ایسا وارث بھی ہو جس پر رد نہیں ہوتا تو اس حالت میں اصل مسئلہ وہ زوجین میں سے ایک کے فرض کا مخرج ہوگا، اور اس سے اس کا حصہ دے دیا جائے گا، پھر باقی مال ان ذوی الفروض پر حصوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا جن پر رد ہوتا ہے۔ اور اگر مسئلہ کی تصحیح کی ضرورت ہو تو اسی تفصیل کے مطابق اس کی تصحیح کی جائے گی، جو گذر چکی ہے، مثلاً میت نے بیوی، ماں، اور ماں شریک دو بھائی چھوڑے تو اصل مسئلہ چار سے ہوگا، بیوی کو اس میں سے ربع (چوتھائی) جو ایک حصہ ہے ملے گا، اور ماں، اور ماں شریک بھائیوں کو باقی ماندہ تینوں حصے ملیں گے، جس میں سے ماں کو ایک حصہ فرض اور رد کے طور پر، اور ماں شریک دونوں بھائیوں کو دو حصے فرض اور رد کے طور پر ملیں گے۔

اگر میت نے زوجہ، ماں اور دو پوتیاں چھوڑیں تو اصل مسئلہ آٹھ سے ہوگا، بیوی کو اس میں سے ایک حصہ ملے گا، باقی سات حصے ماں اور دونوں پوتیوں پر ۲/۳ اور ۱/۶ کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا یعنی چار اور ایک کے تناسب سے جس کا مجموعہ پانچ ہوگا، سات، پانچ پر تقسیم نہیں ہوگا لہذا اصل مسئلہ کی تصحیح پانچ کو آٹھ میں ضرب دے کر ہوگی، جس کا حاصل چالیس ہوگا، بیوی کے لئے اس کا ثمن (آٹھواں حصہ) پانچ ہوگا، اور ماں کے لئے سات، اور دونوں پوتیوں کے لئے اٹھائیس ہوں گے (۱)۔

ذوی الارحام کی میراث:

۷۴- رحم کا لغوی معنی ہے: بچہ دانی، قرابت، رشتہ داری، یا رشتہ کی اصل اور اسباب، اس کی جمع ارحام ہے (۲)، اور شرعی معنی ہر رشتہ دار ہے۔

اہل فرائض کی اصطلاح میں وہ ہر رشتہ دار جو کتاب اللہ، یا سنت رسول اللہ یا اجماع امت میں مقررہ حصے والا نہ ہو، اور نہ ہی عصبہ ہو جو اکیلا ہونے کی حالت میں سارا مال لے لیتا ہے (۳)۔

۷۵- ذوی الارحام کو وارث بنانے کے بارے میں صحابہ کرام اور ان کے بعد تابعین وفقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے، کچھ حضرات ان کی توریث (وارث بنانے) کے قائل ہیں، جبکہ کچھ حضرات ان کو وارث نہیں مانتے۔

صحابہ میں ان کی توریث کے قائل: حضرت علی، ابن مسعود، اور مشہور تر روایت کے مطابق ابن عباس، معاذ بن جبل، ابو الدرداء، اور ابوعبیدہ بن الجراح ہیں، اور تابعین میں: شریح، حسن، ابن سیرین، عطا، اور مجاہد ہیں۔

توریث کا انکار کرنے والوں میں زید بن ثابت، ابن عباس (ایک روایت کے مطابق)، سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر ہیں، کچھ لوگ اس کو حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم سے نقل کرتے

(۱) السراجیہ ص ۲۲۱، ۲۲۸۔
(۲) القاموس۔
(۳) السراجیہ ص ۲۶۵، العذب الفائض ۲/ ۱۵۔

ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں، کیونکہ مروی ہے کہ معتضد نے قاضی ابو حازم سے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا، زید بن ثابت کے علاوہ تمام صحابہ کرام کا ذوی الارحام کو وارث بنانے پر اجماع ہے اور ان کے اجماع کے مقابلہ میں زید بن ثابت کے قول کا اعتبار نہیں۔

فقہاء میں توریث کے قائل: حنفیہ، امام احمد، متاخرین مالکیہ، شافعیہ، عیسیٰ بن ابان اور اہل تنزیل ہیں (رحمہم اللہ)۔

توریث کا انکار کرنے والوں میں: سفیان ثوری اور متقدمین مالکیہ وشافعیہ ہیں۔

مانعین کے دلائل:

۷۶ - مانعین توریث کے دلائل درج ذیل ہیں:

اول: اللہ تعالیٰ نے آیات مواریث میں ذوی الفروض اور عصبات کو صراحۃً بیان کردیا ہے، ذوی الارحام کے لئے کچھ نہیں بتایا، "**وماکان ربک نسیا**"(۱) (اور تیرا رب نہیں ہے بھولنے والا) اور کم سے کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذوی الارحام کی توریث کتاب اللہ پر زیادتی ہے، اور کتاب اللہ پر زیادتی خبر واحد یا قیاس سے نہیں ہوسکتی۔

دوم: رسول اللہ ﷺ سے پھوپھی اور خالہ کی میراث کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**نزل جبریل علیه السلام وأخبرني ألا میراث للعمة والخالة**"(۲) (جبریل علیہ السلام تشریف لائے اور مجھے بتایا کہ پھوپھی اور خالہ کے

(۱) سورۂ مریم ۶۴۔

(۲) حدیث: "نزل جبریل علیه السلام وأخبرني..." کی روایت دارقطنی (۴/ ۸۰ طبع دار المحاسن قاہرہ) اور حاکم (۴/ ۳۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو "التلخیص" (۳/ ۸۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ قاہرہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کے طرق کو ضعیف قرار دیا ہے۔

لئے میراث نہیں)۔

قائلین توریث کے دلائل:

۷۷ - قائلین توریث کے دلائل درج ذیل ہیں:

اول: فرمان باری ہے: "**وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**"(۱) (اور (ان میں کے) قرابتدار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حقدار ہیں کتاب اللہ کے نوشتہ میں)۔

چونکہ آیت کا معنی یہ ہے کہ ان میں ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں، تو آیت میں ایک عام وصف (وصف رحم) کی وجہ سے ذوی الارحام کے استحقاق کو ثابت کیا گیا ہے، لہذا اگر خاص وصف یعنی ان کا ذوی الفروض یا عصبہ ہونا مفقود ہو تو وصف عام (ان کا ذی رحم ہونا) کی وجہ سے وہ مستحق رہیں گے، وصف عام کی وجہ سے استحقاق اور وصف خاص کی وجہ سے استحقاق دونوں میں کوئی منافات نہیں، لہذا یہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوئی۔

دوم: فرمان نبوی ہے: "**الله ورسوله مولی من لا مولی له، والخال وارث من لا وارث له**"(۲) (اللہ اور اس کے رسول، اس شخص کے ولی ہیں، جس کا کوئی ولی نہ ہو، اور جس کا کوئی وارث نہ ہو، اس کا وارث ماموں ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: "**الخال وارث من لا وارث له، یرثه ویعقل عنه**"(۳)

(۱) سورۂ انفال ر ۷۵۔

(۲) حدیث: "الله ورسوله مولی..." کی روایت ترمذی (۶/ ۲۸۱، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)، ابن ماجہ (۲/ ۹۱۴ طبع عیسیٰ الحلبی) اور ابن حبان (حدیث ۱۲۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الخال وارث..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۴ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی)، ابن حبان (حدیث ۱۲۲۵، ۱۲۲۶ طبع المطبعۃ السلفیہ) اور احمد (۴/ ۱۳۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(وہ موں اس شخص کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو، اس کا وارث ہوگا، وراس کی طرف سے دیت دے گا)۔

بعض ائمہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ذوی الارحام اس وقت وارث ہوں گے جب ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی نہ ہو، اور نہ ہی امام عادل ہو(۱)۔

متاخرین شافعیہ کا رجحان ہے کہ اگر بیت المال منظم نہ ہو تو ذوی الارحام وارث ہوں گے جب کہ ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی نہ ہو۔ بیت المال منظم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ امام ترکہ کو شرعی مصارف میں صرف نہ کرے۔

۷۸- حنفیہ اور حنابلہ کی طرح مالکیہ وشافعیہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اصحاب فروض جو پورے ترکہ پر حاوی نہیں ہیں، ان کی موجودگی کی صورت میں باقی کو انہیں پر رد کریں گے، کیونکہ یہ ذوی الارحام کو وارث بنانے کے مقابلے میں مقدم ہے اور اگر وہ نہ ہوں تو سابقہ قید کے ساتھ ذوی الارحام وارث ہوں گے(۲)۔

ذوی الارحام میں سے اگر کوئی اکیلا ہو تو سارے ترکہ کو لے لے گا، مرد ہو یا عورت، اور اگر متعدد ہوں، تو قائلین توریث کے یہاں اس کی توریث کی کیفیت کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں:

۱- مذہب اہل قرابت۔

۲- مذہب اہل رحم۔

۳- مذہب اہل تنزیل۔

۷۹- اہل قرابت: وہ لوگ ہیں جو ذوی الارحام کی توریث میں قوت قرابت کا اعتبار کرتے ہیں، اور اقرب فالاقرب کو مقدم رکھتے ہیں، جیسے کہ عصبات کی وراثت کا حال ہے، اور اسی وجہ سے ان کو "اہل قرابت" کہتے ہیں۔

لہذا جس طرح نسبی عصبات کی چار جہات ہیں اسی طرح ذوی الارحام کی بھی چار جہات ہوں گی، اس لئے کہ جو رشتہ دار ذی فرض یا عصبہ نہیں، وہ یا تو میت کے فروع میں سے ہوگا یا میت کے اصول میں سے یا میت کے والدین کے فروع میں سے یا میت کے اجداد وجدات کے فروع میں سے ہوگا۔

قرب کی تقدیم ہی حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے، اور شافعیہ میں سے بغوی اور متولی نے اسی کو جازم ذکر کیا ہے۔

۸۰- ان کے یہاں ذوی الارحام کی اصناف چار ہیں:

صنف اول: جو میت کی جانب منتسب ہو، اور وہ میت کی بیٹیوں کی اولاد (اگرچہ نیچے کی ہوں) اور میت کے بیٹوں کی بیٹیوں کی اولاد (اگرچہ نیچے کی ہوں) ہیں۔

صنف دوم: وہ جن کی طرف میت منتسب ہو اور وہ رحمی اجداد ہیں (اگرچہ اوپر کے ہوں) مثلاً میت کا نانا، اور میت کے نانا کا باپ، اور رحمی جدات (اگرچہ اوپر کی ہوں) ہیں مثلاً میت کے نانا کی ماں، اور میت کے نانا کی ماں کی ماں (ان اجداد وجدات کو جد فاسد اور جدۂ فاسدہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں)۔

صنف سوم: وہ جو میت کے والدین یا ان میں کسی ایک کی طرف منتسب ہوں، اور وہ بہنوں کی اولاد ہیں اگرچہ نیچے کے ہوں خواہ مذکر ہوں یا مونث، اور بہنیں، خواہ حقیقی ہوں یا باپ شریک، یا ماں شریک ہوں، اسی طرح بھائیوں (اگرچہ نیچے کے ہوں) کی بیٹیاں ہیں، خواہ حقیقی بھائی ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک ہوں، اور ماں شریک بھائیوں کے بیٹے، اگرچہ نیچے کے ہوں۔

صنف چہارم: وہ جو میت کے دونوں جد یا ایک جد کی طرف منتسب ہوں اور میت کے دونوں جد سے مراد باپ کا باپ، اور ماں

---

(۱) الشرح الکبیر ۴/۱۶ ۴۔

(۲) حاشیۃ البقری علی الرحبیہ ص ۱۱۔

کا باپ ہے، یا میت کی دونوں جدہ یا ایک جدہ کی طرف منتسب ہو، میت کی دونوں جدہ، باپ کی ماں، اور ماں کی ماں، ہیں، اور یہ خالات (پھوپھی) کو علی الاطلاق، اور ماں کے چچاؤں اور میت کے چچاؤں ماموؤں اور خالاؤں کی بیٹیوں کو (اگرچہ یہ لوگ دور کے ہوتے ہیں اور ان کی اولاد کو (اگرچہ نیچے کی ہوں) سب کو شامل ہے۔

صنف کے درمیان وراثت جاری ہونے کی کیفیت:

۸۱- بعض اصناف کو بعض پر مقدم کرنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے روایت مختلف ہے، چنانچہ ابو سلیمان نے محمد بن الحسن کے واسطہ سے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ ان اصناف میں میت سے سب سے زیادہ قریب اور اس کا وارث ہونے میں مقدم کرنے کی سب سے زیادہ حقدار صنف دوم ہے۔ اور وہ اجداد فاسد اور جدات فاسدہ ہیں، اگرچہ اوپر کے ہوں، پھر صنف اول اگرچہ نیچے کے ہوں، پھر صنف سوم اگرچہ نیچے کے ہوں، پھر صنف چہارم اگرچہ عمود وں میں دور کے ہوں، اور عیسیٰ بن ابان نے اس روایت (محمد عن ابی حنیفہ) میں ابو سلیمان کی متابعت کی ہے۔

امام ابو یوسف، اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے اور ابن سماعہ نے بواسطہ امام محمد عن ابی حنیفہ نقل کیا ہے: ان اصناف میں میت سے سب سے زیادہ قریب اور میراث میں مقدم ہونے کی مستحق صنف اول، پھر دوم، پھر سوم، پھر چہارم، عصبات کی ترتیب کی طرح ہے کہ عصبات میں مقدم بیٹا پھر باپ پھر دادا پھر چچا ہیں، فتویٰ کے لئے یہی قول ماخوذ ہے۔

دونوں روایتوں میں تطبیق کی شکل یہ اختیار کی گئی ہے کہ امام محمد کے واسطہ سے ابو سلیمان کی روایت امام ابوحنیفہ کا قول اول ہے، جب کہ امام ابو یوسف کی روایت امام صاحب کا قول ثانی ہے۔

امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک صنف سوم (یعنی بہنوں کی اولاد، بھائیوں کی بیٹیاں اور ماں شریک بھائیوں کے بیٹے) جد (ماں کے باپ) پر مقدم ہیں، حالانکہ جد (دادا) کے بارے میں ان کا مذہب ہے کہ جب تک دادا کے لئے باقی کی تہائی کے مقابلہ میں مقاسمہ بہتر ہو، وہ بھائی بہنوں کے ساتھ مقاسمہ کرے گا، اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صنف سوم کو جد (نانا) پر مقدم نہ کیا جائے۔

امام ابوحنیفہ کی دونوں روایتوں کی توجیہ یہ ہے کہ پہلی روایت میں وہ عصبات کے بارے میں اپنے مذہب کے قیاس پر قائم ہیں، چنانچہ انہوں نے یہاں جد یعنی (نانا) کو جو جد (دادا) کے درجہ میں ہے میت کے باپ کی اولاد پر مقدم کیا ہے، وہ جد کے ساتھ وارث نہیں ہوں گے، اور ان کی دوسری روایت (یعنی ذوی الارحام میں اولاد میت کو جد یعنی ماں کے باپ پر مقدم کرنا) عصبات کے حق میں ان کے اپنے مذہب پر جاری ہے، چنانچہ عصبات میں پوتا دادا پر مقدم ہے۔

ہر صنف کے وارث ہونے کی کیفیت:

۸۲- صنف اول: بیٹیوں کی اولاد اور پوتیوں کی اولاد میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہ ہے جو میت سے قریب ہو، مثلاً نواسی، وہ بیٹے کی نواسی کی بہ نسبت میراث کی زیادہ مستحق ہے، کیونکہ نواسی میت سے صرف ایک واسطہ سے وابستہ ہے، جب کہ موخر الذکر دو واسطوں سے متعلق ہے۔

اور اگر وہ ایک درجہ کے ہوں، اس طور پر کہ سب کے سب میت سے دو یا تین درجوں سے وابستہ ہوں تو اس صورت میں وارث کی اولاد کو ذی رحم کی اولاد پر مقدم کیا جائے گا، مثلاً بیٹے کی نواسی، کہ وہ نواسی کے بیٹے سے اولیٰ ہے اس لئے کہ پہلی لڑکی، بیٹے کی بیٹی کی اولاد

ہے، اور بیٹے کی بیٹی ذی فرض والی ہے، جب کہ دوسری رحم والی ہے۔ اس اولویت اور ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ وارث کی اولاد حکم میں قریب شمار ہوتی ہے، اور ترجیح قرب حقیقی کی وجہ سے ہوتی ہے، اگر قرب حقیقی پایا جائے اور اگر قرب حقیقی نہ ہو تو قرب حکمی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

۸۳ - اگر قرب میں ان کے درجے برابر ہوں اور ان میں کوئی وارث کی اولاد نہ ہو مثلاً نواسے کی بیٹی اور نواسی کا بیٹا، یا سب کے سب ایک وارث کے واسطے سے وارث ہوں مثلاً نواسہ اور نواسی، تو امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد کے نزدیک مساوی درجات والے فروع کے اشخاص کا اعتبار ہے، اور ان کے مذکر و مؤنث ہونے کے حال کے اعتبار سے مال ان میں تقسیم کر دیا جائے گا، خواہ ان کے اصول ذکورت یا انوثت میں متفق ہوں یا نہ ہوں، اور اگر فروع صرف مذکر یا صرف مؤنث ہوں تو تقسیم میں برابر ہوں گے، اور اگر وہ مذکر و مؤنث دونوں ہوں تو مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، تقسیم میں ان کے اصول کے مذکر و مؤنث ہونے کی حالت کا اعتبار نہیں ہوگا، یہی امام ابو حنیفہ سے ایک شاذ روایت ہے۔

امام محمد فروع کے اشخاص کا اعتبار کرتے ہیں اگر اصول کی صفت مذکر یا مؤنث ہونے میں یکساں ہو، اور اصول کا اعتبار کرتے ہیں اگر ان کی صفت مختلف ہوں، اور فروع کو اصول کی میراث دے دیتے ہیں، یہی امام ابو یوسف کا قول اول اور امام ابو حنیفہ سے مشہور تر روایت ہے۔

امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروع کا استحقاق خود ان کے اندر کسی صفت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ قرابت ہے، دوسرے میں کسی صفت یا سبب کی وجہ سے نہیں، اور یہاں جہت ایک ہے، اور وہ ولادت (ولادہونا) ہے، لہذا ان کا آپس میں استحقاق بھی برابر ہوگا، اگرچہ اصول کی صفت مختلف ہو، اس کی نظیر یہ ہے کہ وصف غیر وارث،

مدلی بہ (جس کے واسطے سے تعلق ہو) میں معتبر نہیں، بلکہ محض مدلی (نسبت رکھنے والے) کی صفت کا اعتبار ہے تو اسی طرح اس میں صرف ذکورت یا انوثت کی صفت کا اعتبار ہوگا۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میت اگر پھوپھی اور خالہ چھوڑے تو پھوپھی کے لئے ثلثین (دو تہائی) اور خالہ کے لئے ثلث (ایک تہائی) ہے، اس پر صحابہ کا اتفاق ہے، اگر فروع کے اشخاص کا اعتبار ہوتا تو مال ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوتا، لہذا تقسیم میں اصل مدلی بہ کی صفت کا اعتبار ہوگا، اور وہ پھوپھی کے مسئلہ میں باپ اور خالہ کے مسئلہ میں ماں ہے۔

۸۴ - اگر میت نواسہ کی بیٹی اور نواسی کا بیٹا چھوڑے تو امام ابو یوسف اور حسن کے نزدیک مال تہائی تہائی ہوگا، دو تہائی نواسی کے بیٹے کے لئے، کیونکہ وہ مرد ہے، اور ایک تہائی بیٹی کے لئے ہوگا۔

امام محمد کے نزدیک مال اصول یعنی بطن ثانی کے درمیان تہائی کی بنیاد پر تقسیم ہوگا، اور بطن ثانی وہ بطن ہے جس میں اول اول مذکر و مونث کا اختلاف ہوا ہے، اور وہ ہے بنت بنت (نواسی) اور ابن بنت (نواسہ) لہذا ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا، نواسہ کی بیٹی کے لئے اس کا دو ثلث ہوگا، کیونکہ اس کے باپ کا حصہ یہی ہے، اور نواسی کے بیٹے کے لئے ایک ثلث، کیونکہ اس کی ماں کا حصہ یہی ہے، اور امام محمد کے یہاں جس طرح بطن ثانی میں اصول کے حال کا اعتبار ہے اسی طرح ان کے یہاں متعدد اصول کے حال کا اعتبار ہے، اگر مساوی درجہ والے بیٹوں کی اولاد میں مختلف بطن ہوں، اس وقت مال کو مذکر و مونث ہونے کے اعتبار سے اصول میں مختلف ہونے والے سب سے پہلے بطن پر تقسیم کیا جائے گا، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، پھر سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن سے ذکور کو الگ کر دیا جائے گا اور عورتوں کی بھی علاحدہ

جماعت بنادی جائے گی، اور یہ مذکورہ بالا طریق کی تقسیم کے بعد ہوگا، اور سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن سے مردوں کو جو کچھ ملا ہے اس کو جمع کرکے ان کی فروع کو ان کی صفات کے لحاظ سے دے دیا جائے گا، اگر ان کے درمیان اور ان کی فروع کے درمیان ان کے اصل کی نسبت ذکورت وانوثت میں اختلاف نہ ہو، اس طور پر کہ ان کے بیچ میں جو بھی آئیں وہ صرف مذکر ہوں یا صرف مؤنث ہوں۔

۸۵ – اگر درمیان میں پائے جانے والوں میں اختلاف ہو، اس طور پر کہ مذکر ومؤنث دونوں ہوں تو مردوں کو جو کچھ ملا ہے اس کو جمع کرکے ان کی اولاد میں ذکورت وانوثت کے اعتبار سے سب سے پہلے مختلف ہونے والے اوپری درجہ ومرتبہ میں تقسیم کردیا جائے گا، اور مردوں کی ایک جماعت اور عورتوں کی الگ ایک جماعت کردی جائے گی، جیسا کہ گذرا، اسی طرح جو کچھ عورتوں کو ملا ہے ان کی فروع کو دے دیا جائے گا، اگر ان اصول میں اختلاف نہ ہو جو ان کے درمیان ہیں، اور اگر اختلاف ہو تو ان کو جو کچھ ملا ہے جمع کرکے حسب سابق تقسیم کردیا جائے گا، اور اسی طرح اس جیسی دیگر جزئیات میں ہوگا، ذوی الارحام کے مسائل میں مشائخ بخارا نے امام ابو یوسف کے قول کو لیا ہے، کیونکہ وہ آسان ہے (۱)۔

صنف دوم:

۸۶ – یہ رحمی اجداد وجدات ہیں، ان کی توریث کا حکم یہ ہے کہ ان میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہ ہے جو میت سے قریب تر ہو، خواہ کسی جہت کا ہو، باپ کی جہت سے یا ماں کی جہت سے، لہذا نانا، نانی کے باپ سے اولی ہے۔

درجات قرب میں برابری کے وقت وہ مقدم ہوگا جو کسی وارث کے واسطے سے میت سے وابستہ ہو بمقابلہ اس کے جو کسی وارث کے واسطے سے وابستہ نہ ہو، یہ حکم ابو سہل فرضی، ابو فضل خفاف اور علی بن عیسیٰ بصری کے یہاں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نانی کا باپ نانا کے باپ سے اولی ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں درجہ میں برابر ہیں لیکن نانی کا باپ وارث کے واسطے سے وابستہ ہے اور یہ وارث جدہ صحیحہ (نانی) ہے جب کہ دوسرا بغیر وارث کے وابستہ ہے اور وہ جد رحمی یعنی (نانا) ہے، اور وہ ماں کے ساتھ وارث نہیں ہوتا۔ ابو سلیمان جوزجانی، اور ابو علی بستی کے نزدیک وارث کے واسطہ سے وابستہ ہونے والے کو بغیر وارث کے وابستہ ہونے والے پر ترجیح نہیں اور مال مذکورہ صورت میں تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، دو ثلث نانا کے باپ کے لئے اور ایک ثلث نانی کے باپ کے لئے ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں میں وارث کے واسطے سے وابستگی کی بنیاد پر ترجیح دینے کے نتیجہ میں اصل یعنی جد اور جدہ کو فروع کے تابع کرنا ہوگا، جو خلاف معقول ہے۔

۸۷ – اگر قرب وبعد میں ان کے درجے مساوی ہوں، اور اسی کے ساتھ ان میں وارث کے واسطہ سے وابستہ ہونے والا کوئی نہ ہو، مثلاً دادی کا باپ، اور دادی کی دادی یا سب کے سب کسی وارث کے واسطہ سے وابستہ ہوں مثلاً دادا کی دادی کا باپ اور دادی کی دادی کا باپ، اور جن لوگوں کے واسطے سے وابستہ ہیں، ذکورت وانوثت میں ان کی صفت یکساں ہو، تو جد اور جدہ، اس حالت میں اس شخص میں متحد ہیں جس کے واسطے سے وہ دونوں میت سے وابستہ ہیں، لہذا مدلی بہ (جس کے واسطے سے نسبت ہے) کی صفت میں اختلاف کا تصور نہیں ہوگا، اور اس وقت تقسیم اشخاص پر ہوگی، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، دادی کے دادا کے لئے ثلثین اور دادی کی دادی کے لئے ثلث ہوگا۔

---

(۱) السراجیہ ص ۲۸۲،۲۷۳۔

گر درجہ یکساں ہو لیکن وہ لوگ جن کے واسطے سے نسبت ہے ان کی صفت ذکورت و انوثت میں مختلف ہو، مثلاً ماں کے دادی کا باپ اور دادی کے دادی کا باپ، تو مال سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن پر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ صنف اول میں، اور مرد کا حصہ عورت کے حصے سے دوگنا ہوگا، اور اختلاف کے بعد صنف اول میں توریث کا جو طریقہ اختیار کیا گیا تھا وہی یہاں بھی اختیار کیا جائے گا۔

۸۸ – اگر ان کی قرابت مختلف ہو اور درجے برابر ہوں، مثلاً اگر اس نے دادا کے نانا کی ماں، اور نانا کے دادا کی ماں کو چھوڑا تو ثلثین باپ کی قرابت کے لئے ہوگا، اور یہی باپ کا حصہ ہے، اور ثلث ماں کی قرابت کے لئے ہوگا، اس لئے کہ جو لوگ باپ کے واسطہ سے وابستہ ہیں وہ باپ کے قائم مقام ہوں گے، اور جو لوگ ماں کے واسطے سے وابستہ ہیں وہ ماں کے قائم مقام ہوں گے، لہذا مال کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، گویا کہ اس نے باپ اور ماں کو چھوڑا ہے، پھر ہر فریق کو جو ملا ہے ان کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا، جیسا کہ اگر قرابت متحد ہوتی تو یہی کیا جاتا، اور یہ تقسیم اس اعتبار سے ہوگی کہ ثلثین (دو تہائی) کو باپ کی قرابت پر، اور ثلث کو ماں کی قرابت پر تقسیم کیا جائے گا، اور ضابطہ یہ ہے کہ یا تو درجہ میں برابری ہوگی یا نہیں، اگر برابری نہ ہو تو اقرب میراث کا زیادہ مستحق ہوگا، اور اگر درجہ میں برابری پائی جائے تو یا قرابت ایک ہوگی یا مختلف، اگر قرابت مختلف ہو تو مال کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور اگر قرابت ایک ہو اور اصول (باپ ...) کی صفت میں اتفاق ہو تو تقسیم فروع (اولاد) کے اشخاص پر ہوگی، اور اگر اصول کی صفت میں اتفاق نہ ہو تو حسب اختلاف مال کو تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ صنف اول میں ہے۔

صنف سوم:

۸۹ – یہ بہنوں کی اولاد، اور بھائیوں کی بیٹیاں ہیں، خواہ جس قسم کے بھائی بہن ہوں، اور ماں شریک بھائیوں کے بیٹے ہیں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ ان میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہ ہے جو میت سے سب سے قریبی درجہ والا ہے، لہذا بنت اخت (بھانجی) ابن بنت اخ (بھتیجی کے بیٹے) سے اولی ہے کیونکہ وہ زیادہ قریب ہے، اگر درجہ قرب میں برابری ہو تو عصبہ کی اولاد ذوی الارحام کی اولاد سے اولی ہے، مثلاً بنت ابن اخ (بھتیجے کی بیٹی)، اور ابن بنت اخت (بھانجی کا بیٹا) خواہ وہ بھائی بہن حقیقی ہوں یا باپ شریک یا مختلف، اس صورت میں سارا مال بنت ابن اخ (بھتیجے کی بیٹی) کے لئے ہوگا، کیونکہ وہ عصبہ کی اولاد ہے، اور اگر مسئلہ میں بنت ابن اخ (بھتیجے کی بیٹی) اور ابن بنت اخ لام (ماں شریک بھتیجی کا بیٹا) ہو تو مال ان دونوں کے درمیان یوں ہوگا کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، یہ امام ابو یوسف کے یہاں ہے، کیونکہ اشخاص کا اعتبار ہے، اس لئے کہ توریث میں اصل یہ ہے کہ مرد کو عورت پر ترجیح ہو، اولاد ام (اخیافی بھائی بہن) میں یہ اصل خلاف قیاس نص کی وجہ سے ترک کی گئی ہے، وہ نص یہ ہے: "فهم شركاء في الثلث" (1) (تو وہ سب تہائی میں شریک ہوں گے) اور خلاف قیاس امر کے ساتھ کسی ایسی چیز کو لاحق نہیں کیا جاتا جو ہر اعتبار سے ان کے معنی میں نہ ہو، اور ان کی اولاد ہر طرح سے اولاد ام کے معنی میں نہیں، کیونکہ ان کا فرض کے طور پر کوئی وراثت نہیں ملتی، لہذا ان کے درمیان (مرد کو دو حصے اور عورت کو ایک حصہ) والا اصول جاری ہوگا، نیز ذوی الارحام کی توریث (وارث بنانے کا معاملہ) عصبہ ہونے کے معنی میں ہے جس میں مرد کو عورت پر ترجیح دی جاتی ہے، جیسے کہ حقیقی عصبہ

(1) سورۂ نساء / ۱۲۔

میں ہوتا ہے۔

امام محمد کے یہاں مال ان دونوں کے درمیان اصول کے اعتبار سے آدھا آدھا ہوگا، یہی ظاہر الروایہ ہے، اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں کا میراث کا مستحق ہونا ماں کی قرابت کی وجہ سے ہے، اور اس اعتبار سے مرد کو عورت پر کوئی ترجیح نہیں، بلکہ بسا اوقات عورت کو مرد پر ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ ام ام (نانی) اکثر رد حصہ والی ہے، جب کہ اب ام (نانا) ایسا نہیں، اور یہاں اگر عورت کو ترجیح نہ دی جائے تو کم از کم مساوات باقی رہے گی۔

۹۰ – اگر وہ قرب میں یکساں ہوں، اور ان میں کوئی عصبہ کی اولاد نہیں، اور ان میں سے بعض ذوی الارحام کی اولاد ہیں مثلاً سب کے سب عصبہ کی اولاد ہوں جیسے بنت ابن اخ شقیق (سگی بھتیجی) اور بنت ابن اخ لاب (علاتی بھائی کی بیٹی) یا سب کے سب ذوی الفروض کی اولاد ہوں، مثلاً تین متفرق بہنوں (یعنی ایک حقیقی، ایک باپ شریک اور ایک ماں شریک) کی تین اولاد، یا سب کے سب ذوی الارحام کی اولاد ہوں، مثلاً بنت بنت اخ (بھتیجی کی بیٹی)، اور ابن بنت اخ آخر (دوسرے بھائی کا نواسہ) یا بعض عصبہ کی اولاد ہوں، اور بعض ذوی الفروض کی اولاد ہوں، مثلاً تین متفرق بھائیوں کی تین بیٹیاں، تو اس مسئلہ میں امام ابو یوسف قرابت میں اقوی کا اعتبار کرتے ہیں اور ان کے نزدیک مال اولاً حقیقی بھائی بہن کی اولاد کو دیا جائے گا، پھر اگر حقیقی بھائیوں کی بہن کی اولاد نہ ہوں تو علاتی بھائی بہن کی اولاد کو اور اگر علاتی بھائی بہن کی اولاد نہ ہوں تو اخیافی (ماں شریک بھائی بہن) کی اولاد کو دیا جائے گا، اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

۹۱ – اگر کوئی زیادہ قوی نہ ہو بلکہ سب قوت میں برابر ہوں، تو مال ان کے افراد پر تقسیم کیا جائے گا، اور ہر مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، امام محمد رحمہ اللہ مال کو بھائیوں اور بہنوں پر تقسیم کرتے ہیں، جیسا کہ اگر بذات خود وہ وارث ہوں، نہ کہ ان کی اولاد، ساتھ ساتھ فروع کی تعداد اور اصول میں جہات کا اعتبار بھی کرتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ظاہر قول ہے، پھر ان اصول میں سے ہر فریق کو جو کچھ ملا ہے اس کو ان کی فروع کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا جیسا کہ صنف اول میں طے ہو چکا ہے، جس کی مثال یہ ہے کہ میت نے متفرق بھائیوں کی تین بیٹیاں متفرق بہنوں کے تین بیٹے اور تین بیٹیاں چھوڑا جس کی صورت یہ ہے:

۱۔ بنت اخ لابوین (سگی بھتیجی)۔

۲۔ ابن وبنت اخت لابوین (سگی بھانجی اور بھانجہ)۔

۳۔ بنت اخ لاب (علاتی بھائی کی بیٹی)۔

۴۔ ابن وبنت اخت لاب (باپ شریک بہن کی بیٹی بیٹا)۔

۵۔ بنت اخ لام (ماں شریک بھائی کی بیٹی)۔

۶۔ ابن وبنت اخت لام (ماں شریک بہن کی بیٹی بیٹا)۔

امام ابو یوسف کے نزدیک سارا مال حقیقی بھائی کی فروع اولاد میں تقسیم کیا جائے گا، پھر علاتی (باپ شریک) بھائی بہن کی فروع میں، پھر اخیافی (ماں شریک) بھائی بہن کی فروع میں، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، اس طرح کہ مال کو چار حصوں میں اولاد کے اشخاص، افراد، اور ان کی صفت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، بنت اخ لابوین (سگی بھتیجی) کو نصف اور بنت اخت لابوین (سگی بھانجی) کو ربع اور اگر حقیقی بھائی بہن کی اولاد موجود نہ ہو تو علاتی بھائی بہن کی اولاد پر مال کو تقسیم کیا جائے گا (۱)، ان کے بعد ان

---

(۱) عینی بھائیوں کی اولاد: عینی وہ حقیقی بھائی جن کے ماں باپ ایک ہوں۔
اخیافی بھائیوں کی اولاد: اخیافی بھائی جن کی ماں ایک، اور باپ الگ الگ ہوں۔
علاتی بھائیوں کی اولاد: علاتی وہ بھائی جن کا باپ ایک اور مائیں الگ الگ

(افراد و اشخاص) کے اعتبار سے یہ تقسیم بھی چار حصوں میں ہوگی، ابن اخت لاب (باپ شریک بہن کا بیٹا) کے لئے نصف، بنت اخ لاب (باپ شریک بھائی کی بیٹی) کے لئے ربع اور بنت اخت لاب (باپ شریک بہن کی بیٹی) کے لئے ربع اور اگر علاتی بھائی بہن کی اولاد نہ ہو تو مال اخیافی بھائی بہن کی فروع اولاد پر بھی ان کے ابدان کے اعتبار سے چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ علاتی بھائی بہن کی اولاد کو اخیافی بھائی بہن کی اولاد پر اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ باپ کی قرابت بہ نسبت ماں کی قرابت کے قوی ہے ان کی رائے کے مطابق اصل مسئلہ چار سے ہوگا اور اسی سے اس کی تصحیح ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تہائی مال اخیافی بھائی بہن کی اولاد پر برابر برابر تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ ان کے اصول تقسیم میں برابر ہیں، اور اگر بہن میں فروع کی تعداد کا اعتبار ہوگا تو وہ دو ماں شریک بہن کی طرح ہو جائے گی، لہذا دو تہائی مال لے لیگی، اور اخ لام (ماں شریک بھائی) ثلث لے گا، پھر جو کچھ بھائی کو ملا ہے یعنی مال کا نواں حصہ، اس کی بیٹی کو منتقل ہو جائے گا، اور جو کچھ بہن کو ملا ہے یعنی مال کا نواں حصہ اس کے بیٹے اور اس کی بیٹی کو برابر برابر منتقل ہو جائے گا، اور دو تہائی مال عینی بھائی بہن کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا، عتبار اصول میں فروع کی تعداد کا ہے، نصف بنت اخ (بھتیجی) کو ملے گا جو اس کے باپ کا حصہ ہے، اور نصف ثانی بہن جس کو بہنوں کے درجہ میں مانا گیا ہے اس کی دونوں اولاد کے لئے ہوگا، اور وہ ان کے ابدان کے اعتبار سے تین حصوں میں تقسیم ہوگا، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، اور علاتی بھائی بہن کی اولاد کے لئے کچھ نہیں، کیونکہ وہ عینی بھائی بہن کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں،

جیسا کہ گذر چکا، اس مسئلہ کی تصحیح امام محمدؒ کے نزدیک نو سے ہوگی، ان میں تین اخیافی بھائی بہن کی فروع اولاد کے لئے برابر برابر ہوگا، تین بنت اخ لاب (سگی بھتیجی) کے لئے، اور تین اخت لابوین (حقیقی بہن) کی دونوں اولاد کے لئے ہوگا اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

صنف چہارم:

۹۲– وہ صنف جس کا انتساب میت کے جدین (دادا ونانا) میں سے کسی ایک کی طرف یا اس کی جدتین (دادی ونانی) میں سے کسی ایک کی طرف ہو، لہذا اس کا مصداق پھوپھیاں ہیں، خواہ کسی قسم کی ہوں، اعمام لام (ماں شریک چچا) ماموں اور خالائیں، خواہ جس جہت کے ہوں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک ہو تو سارے مال کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس کے مقابل میں کوئی نہیں، لہذا اگر میت ایک پھوپھی یا ایک عم لام (ماں شریک چچا) یا ایک ماموں یا ایک خالہ چھوڑے تو سارا مال اسی اکیلے کے لئے ہوگا۔ جیسا کہ ہر صنف کا حکم یہی ہے۔

اگر کئی ہوں اور ان کی جہت ایک ہو، مثلاً اعمام لام (ماں شریک چچا) اور پھوپھیاں (کہ ان سب کا رشتہ صرف باپ کی طرف سے ہے) یا ماموں اور خالائیں (کہ یہ ماں کی طرف سے رشتہ دار ہوتے ہیں) تو ان کا حکم یہ ہے کہ زیادہ قوی قرابت والا بالاجماع میراث کا زیادہ مستحق ہے، حقیقی، باپ شریک سے اولی ہے، اور باپ شریک ماں شریک سے اولی ہے، اور قرب مذکر ہو یا مونث کوئی فرق نہیں، لہذا حقیقی پھوپھی باپ شریک پھوپھی یا ماں شریک پھوپھی یا ماں شریک چچا سے اولی ہے، کیونکہ اس کی قرابت قوی ہے، اسی طرح حقیقی

= ہوں۔ (المصباح المنیر، مادۃ "عین"، "خیف"، "علل" مذکورہ توضیح ان جگہوں سے کچھ فرق کے ساتھ لی گئی ہے

ماموں اور حقیقی خالہ میراث کے زیادہ مستحق ہیں۔

۹۳- اگر وہ مذکر یا مونث دونوں طرح کے ہوں اور ان کی جہت قرابت ایک ہو اور قوت قرابت میں سب برابر ہوں، اس طور پر کہ سب کے سب حقیقی ہوں، یا باپ شریک یا ماں شریک ہوں، تو مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، مثلاً ماں شریک چچا اور ماں شریک پھوپھی یا حقیقی ماموں و خالہ یا باپ شریک، یا ماں شریک ہوں اس لئے کہ چچا پھوپھی اصل (یعنی باپ) میں متحد ہیں، اسی طرح ماموں و خالہ کی اصل ایک ہے یعنی ماں اور جب اصل ایک ہو تو تقسیم میں سب کے اندر ایک اعتبار اشخاص کا ہے۔

۹۴- اگر ان کی جہت قرابت مختلف ہو، اس طور پر کہ بعض کی قرابت باپ کی طرف سے اور بعض کی قرابت ماں کی طرف سے ہو تو قوت قرابت کا اعتبار نہیں، لہذا اگر میت نے حقیقی پھوپھی اور ماں شریک خالہ کو یا حقیقی ماموں اور ماں شریک پھوپھی کو چھوڑا ہے تو ثلثین (دو تہائی) جو باپ کا حصہ ہے باپ کے رشتہ دار کے لئے ہوگا، اور ثلث جو ماں کا حصہ ہے ماں کے رشتہ دار کے لئے ہوگا۔

صنف چہارم کی اولاد کے درمیان وراثت جاری ہونے کی کیفیت:

۹۵- صنف چہارم کی توریث کا سابقہ حکم ان کی اولاد پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اولاد میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے جو میت سے قریب ہو، خواہ کسی جہت کا ہو، چنانچہ پھوپھی کی بیٹی یا اس کا بیٹا، پھوپھی کی نواسی اور نواسے کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے، کیونکہ وہ دونوں میت سے زیادہ قریب ہیں۔

اور اگر وہ میت سے قرب میں برابر ہوں لیکن ان کی جہت قرابت ایک ہو اس طور پر کہ ہر ایک کی قرابت میت کے باپ یا میت کی ماں کی طرف سے ہو تو اس صورت میں جس کے لئے قوت قرابت ہے، وہ بالاجماع بہ نسبت اس شخص کے اولی ہے جس کے پاس قوت قرابت نہیں، لہذا اگر میت متفرق پھوپھیوں کی تین اولاد چھوڑے تو سارا مال حقیقی پھوپھی کی اولاد کے لئے ہوگا، اگر حقیقی پھوپھی کی اولاد نہ ہو تو باپ شریک پھوپھی کی اولاد کے لئے ہے اور اگر وہ بھی نہ ہو تو ماں شریک پھوپھی کی اولاد کے لئے ہوگا اور متفرق ماموؤں یا متفرق خالاؤں کی اولاد کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔

۹۶- اگر وہ درجہ و قوت دونوں کے اعتبار سے قرابت میں یکساں ہوں اور جہت قرابت ایک ہو اس طور پر کہ سب میت کے باپ کی جہت سے، یا میت کی ماں کی جہت سے ہوں، تو عصبہ کی اولاد غیر عصبہ کی اولاد سے اولی ہے، مثلاً چچا کی بیٹی اور حقیقی پھوپھی کا بیٹا، یا باپ شریک یا ماں شریک پھوپھی کا بیٹا، اس صورت میں سارا مال چچا کی بیٹی کے لئے ہوگا، اس لئے کہ وہ عصبہ کی اولاد ہے، پھوپھی کے بیٹے کے لئے نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ذی رحم کی اولاد ہے۔

اگر ایک چچا یا پھوپھی حقیقی ہو اور دوسرا باپ شریک ہو تو سارا مال حقیقی چچا کی بیٹی کے لئے ہوگا، کیونکہ اس کی قرابت قوی ہے، البتہ اگر میت حقیقی پھوپھی کے بیٹا اور باپ شریک چچا کی بیٹی کو چھوڑے تو سارا مال حقیقی پھوپھی کے بیٹے کے لئے ہوگا، حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ یہی ہے، کیونکہ پھوپھی کے بیٹے کی قرابت قوی ہے اور چچا کی بیٹی کی نہیں، اگرچہ وہ وارث کی بیٹی ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ نے غیر ظاہر الروایہ پر فتوی دیا ہے کہ مذکورہ صورت میں سارا مال باپ شریک چچا کی بیٹی کے لئے ہوگا کیونکہ وہ عصبہ کی اولاد ہے، برخلاف پھوپھی کے بیٹے کے کہ وہ ذی رحم کی اولاد ہے۔

۹۷- اگر وہ قرب میں برابر ہوں اور ان کی جہت قرابت مختلف ہو یعنی ان میں سے بعض باپ کی جہت سے اور بعض ماں کی جہت سے

ہوں تو ظاہر اس وجہ میں بنوت قرابت کا اعتبار ہے اور نہ ہی عصبہ کی اولاد ہونے کا، لہذا حقیقی پھوپھی کی اولاد حقیقی ماموں یا حقیقی خالہ کی اولاد سے اولی نہیں، کیونکہ پھوپھی کی اولاد کی قوت قرابت کا اعتبار نہیں، اسی طرح حقیقی چچا کی بیٹی حقیقی ماموں یا حقیقی خالہ کی بیٹی سے اولی نہیں، کیونکہ چچا کی بیٹی کے عصبہ کی اولاد ہونے کا اعتبار نہیں، البتہ مال اس اعتبار سے تقسیم ہوگا کہ باپ کی قرابت کے لئے ثلثین اور ماں کی قرابت کے لئے ثلث ہو، کیونکہ باپ کی قرابت باپ کے قائم مقام اور ماں کی قرابت ماں کے قائم مقام ہے۔

پھر امام ابو یوسف کے نزدیک ہر فریق کو خواہ باپ کی جہت سے ہو یا ماں کی جہت سے جو کچھ ملا ہے ان کی اولاد کے اشخاص و افراد یا فروع میں جہات کی تعدد کا اعتبار کرتے ہوئے تقسیم کیا جائے گا۔

امام محمد کے نزدیک فروع کی تعداد اور اصول میں جہات کے اعتبار کے ساتھ سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن پر مال کو تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ صنف اول کا حال ہے، اسی طرح یہاں بھی(۱)۔

اہل قرابت کے مذہب میں ذوی الارحام کی توریث کے احکام یہی ہیں۔

مذہب اہل تنزیل:

۹۸- تنزیل کے معنی یہ ہیں کہ ذوی الارحام میں سے جو کسی وارث کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہو، وہ اس وارث کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا لڑکیوں کی اولاد، پوتیوں کی اولاد، اور بہنوں کی اولاد تو وہ اپنی جہت کی ماؤں کی طرح ہیں، اور بھائیوں کی بیٹیاں اور حقیقی چچاؤں یا باپ شریک چچاؤں کی بیٹیاں اور ان کے بیٹوں کی بیٹیاں اور ماں شریک بھائیوں کی اولاد اور ماں شریک چچاؤں کی اولاد اپنے آباء کی طرح ہیں، یہی قول علقمہ، شعبی، مسروق، نعیم بن حماد، ابو نعیم اور ابو عبید قاسم بن سلام کا ہے۔

یہی امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے، لیکن ان دو حضرات نے اس ضابطہ سے دو مسائل مستثنی کئے ہیں:

۱- ان دونوں حضرات نے ماموں اور خالہ کو اگرچہ دونوں باپ کی طرف سے ہوں اصح قول کے مطابق ماں کی جگہ رکھا ہے۔ اور میت کے ماما کو صحیح قول کے مطابق ماں کے درجہ میں رکھا ہے۔

۲- ان دونوں حضرات نے ماں شریک چچا اور پھوپھی، خواہ کسی جہت کی ہو، کو اصح قول کے مطابق باپ کی جگہ رکھا ہے۔

ان دونوں اماموں نے اہل تنزیل کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ یہی صحابہ کرام اور ان کے بعد ذوی الارحام کی توریث کے قائلین کا مذہب ہے، لہذا اگر میت نواسی اور پوتی کی بیٹی چھوڑے تو اہل تنزیل کی رائے کے مطابق مال ان دونوں کے درمیان ہوگا تین چوتھائی نواسی کے لئے اور ایک چوتھائی پوتی کی بیٹی کے لئے فرض اور رد کے طور پر ہوگا۔

۹۹- اہل قرابت کی رائے کی طرح، اہل تنزیل کا مذہب بھی یہ ہے کہ ذوی الارحام میں سے جو اکیلا ہو پورا ترکہ لے گا، خواہ مذکر ہو یا مونث۔

البتہ ذوی الارحام کے اجتماع کے وقت (یعنی جب کہ ایک سے زائد افراد پائے جائیں) دونوں مذاہب میں فرق ظاہر ہوگا، اس حالت میں اہل تنزیل فروع (اولاد) کو ان کے اصول کے قائم مقام کریں گے، اور وہ ان کا حصہ لیں گے، چنانچہ اگر وہ کسی عصبہ کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہوں تو تعصیب کے طور پر اس کا حصہ لیں گے، اور اگر کسی ذی فرض کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہوں تو فرض اور رد کے طور پر اس کا حصہ لیں گے اور اس کو مذکر

(۱) السراجیہ ص/ ۲۹۵، ۳۰۰، العذب الفائض ۲/ ۱۵، اور اس کے بعد کے صفحات۔

ومونث کے درمیان تمام فرد پر برابر تقسیم کیا جائے گا، یہ امام احمد کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وہ محض رحم کی وجہ سے وارث ہیں، لہذا برابر ہوں گے، جیسا کہ ماں شریک بھائی بہن میں ہوتا ہے، جب کہ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

لہذا مسئلہ: ایک بھائی کا ایک بیٹا اور ایک دوسری بہن کی بیٹی میں اگر دو ایک درجہ میں ہوں تو وہ بیٹوں کے درجہ میں ہوں گے، لہذا ترکہ نصف نصف تقسیم ہوگا، بھائی کو اس کا نصف اور دوسری لڑکی کے ترکے کے ورثہ کی نصف ثانی لیں گے اور مسئلہ کی تصحیح امام احمد کی رائے کے مطابق چار سے ہوگی اور امام شافعی کے یہاں چھ سے، اس لئے کہ اصل مسئلہ تین سے ہے، یہ اولاد ام (ماں شریک بھائی بہن) کے علاوہ کا حکم ہے، اس لئے کہ ماں شریک بھائی بہن کے حصے نص کی وجہ سے برابر ہوتے ہیں (۱)۔

مذہب اہل رحم:

۱۰۰ - یعنی جو لوگ ذوی الارحام کے درمیان وراثت میں مساوات کے قائل ہیں، ان کے نزدیک وہ مختلف، دور درجوں یا قوی وضعیف قرابت کے درمیان فرق نہیں ہے۔

اگر میت نے ایک بھانجی اور ایک نواسی چھوڑی تو ان دونوں کے درمیان میراث برابر تقسیم ہوگی، اور اگر ایک بھانجا اور ایک بھتیجے کی بیٹی کو چھوڑا، تو بھی میراث ان دونوں کے درمیان برابر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ میراث کو واجب کرنے والا سبب رحم ہے، اور یہ سب کے اندر بلا تفریق پایا جاتا ہے، سب کے اندر اس کا پایا جانا قدر مشترک ہے، لہذا سب کے لئے مساوات کے ساتھ میراث ثابت ہے، اس رائے کے حامل: حسن بن میسر اور نوح بن دراج تھے، لیکن مذاہب مشہورہ میں سے کسی نے ان کی رائے نہیں لی ہے۔

زوجین میں سے کسی کے ساتھ ذوی الارحام کی وراثت:

۱۰۱ - ذوی الارحام کی توریث کے قائلین کا اتفاق ہے کہ اگر ذوی الارحام زوجین میں سے کسی کے ساتھ ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو اس کا پورا حصہ ملے گا، کسی ذی رحم کی وجہ سے شوہر کا حصہ نصف سے کم ہو کر ربع نہیں ہوگا، اور نہ بیوی کا حصہ ربع سے کم ہو کر ثمن (آٹھواں) ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ زوجین کا فرض نص سے ثابت ہے، جب کہ ذوی الارحام کی وراثت نص سے ثابت نہیں، لہذا دونوں میں تعارض نہیں ہوگا، زوجین میں سے موجود کے حصے کے بعد باقی ذوی الارحام کا ہوگا۔

۱۰۲ - البتہ ان کی توریث کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے، اہل قرابت نے کہا: پہلے شوہر یا بیوی کا حصہ نکالا جائے گا، پھر بقیہ مال ذوی الارحام پر تقسیم ہوگا، جیسا کہ اگر وہ اکیلے ہوتے تو سب پر تقسیم ہوتا۔

اہل تنزیل کے اس مسئلہ میں دو مذاہب ہیں: صحیح وہ ہے جو اہل قرابت نے کہا، امام احمد سے مروی ہے کہ وہ باقی کے وارث ہوں گے جیسا کہ اگر اکیلے ہوتے تو پورے مال کے وارث ہوتے، یہی ابو عبید، محمد بن الحسن، اور حسن بن زیاد لؤلؤی اور ذوی الارحام کی توریث کے عام قائلین کا قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ زوجین میں سے موجود کے حصے کے بعد باقی مال ذوی الارحام کے درمیان زوجین کے ساتھ ان ورثہ کے سہام کے تناسب سے (جن کے واسطہ سے ذوی الارحام میت سے

(۱) المہذب للشافعی ۲/ ۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المبسوط ۳۰/ ۴ طبع دار المعرفہ۔

وابستہ ہیں) تقسیم ہوگا، یہی قول شیخ بن آدم اور ضرار کا ہے، پہلے مذہب کے قائلین کو اصحاب "اعتبار مالی"، اور مذہب ثانی کے قائلین کو "اصحاب اعتبار الاصل" کہا جاتا ہے، ذوی الارحام اگر فقط ذوی فرض (مقررہ حصے والے) یا فقط عصبہ کے واسطے سے میت سے وابستہ ہوں تو کوئی اختلاف نہیں، ہاں اختلاف اس وقت ہے جب بعض عصبہ کے واسطے سے اور بعض ذوی فرض (مقررہ حصے والے) کے واسطے سے وابستہ ہوں، لہذا اگر میت شوہر، بیٹی کی بیٹی، خالہ اور حقیقی چچا یا باپ شریک چچا کی بیٹی چھوڑے تو اہل قرابت کے نزدیک شوہر کے لئے نصف، باقی صرف بیٹی کی بیٹی کے لئے ہوگا، اور اہل تنزیل کے قول کے مطابق شوہر کے لئے نصف لڑکی کی لڑکی کے لئے باقی کا نصف، خالہ کے لئے باقی کا سدس، اور باقی چچازاد بہن کے لئے ہوگا، مسئلہ کی تصحیح بارہ سے ہوگی، شوہر کے لئے چھ لڑکی کی لڑکی کے لئے تین، خالہ کے لئے ایک اور چچازاد بہن کے لئے دو، اور دوسرے قول کے مطابق تنزیل (اصل کو اصل کی جگہ ماننے) پر عمل کریں گے تو شوہر کے ساتھ ماں، چچا اور بیٹی ہوں گے، اور یہ بیٹی حقیقت میں بیٹے کی بیٹی ہے اور بیٹے کی بیٹی مرتبہ میں بیٹی کی طرح ہے، جب میں تمیں، اس سے مسئلہ بارہ سے ہوگا، پہلے شوہر کا حصہ ربع (تین) نکالا جائے گا، پھر نصف شوہر کے لئے نکالا جائے گا، اس لئے کہ جب حقیقی نہیں ہے، اب چھ باقی بچے گا، جس کو نو پر تقسیم کیا جائے گا، مسئلہ کی تصحیح اٹھارہ سے ہوگی، شوہر کے لئے نو، بیٹی کی بیٹی کے لئے چھ، خالہ کے لئے دو اور چچازاد بہن کے لئے ایک ہوگا(۱)۔

دو جہت سے وراثت:

۱۰۳- بسا اوقات کسی وارث کے پاس وراثت کی دو جہتیں ہوتی ہیں، اگر یہ دو جہتیں عصبہ ہونے کے طور پر ایک ساتھ ہوں تو ان میں سے قوی کی وجہ سے وہ وارث ہوگا، اگر عورت ایک بیٹا جو حقیقی چچازاد بھائی کا بیٹا ہے چھوڑ کر مرے تو اس کے بیٹا ہونے کے اعتبار سے ہوگا، دوسری قرابت کی وجہ سے اس کو کچھ نہیں ملے گا اس لئے کہ بنوت (بیٹا ہونا) عمومت (چچا ہونے) پر مقدم ہے۔

اگر جہات مختلف ہوں جن میں سے ہر جہت وراثت کی متقاضی ہو تو دونوں جہات سے وارث ہوگا لہذا اگر میت نے ماں شریک دو بھائی چھوڑے جن میں ایک حقیقی چچا کا بیٹا ہے تو ماں شریک بھائیوں کے لئے فرض کے طور پر ثلث، آدھا آدھا ہوگا، اور باقی مال وہ ماں شریک بھائی تنہا لے گا جو حقیقی چچا کا بیٹا ہے، کیونکہ وہ عصبہ ہے اس لئے باقی مال لے گا۔

بسا اوقات ایک شخص کسی ایک جہت سے میراث سے محجوب ہوتا ہے تو دوسری جہت سے وارث ہوگا، کیونکہ اس جہت میں اس کو محجوب کرنے والا کوئی نہیں ہے، مثلاً میت نے لڑکی اور حقیقی چچا کے دو بیٹے جن میں سے ایک ماں شریک بھائی ہے چھوڑے، تو لڑکی کے لئے نصف فرض کے طور پر، اور باقی حقیقی چچا کے دونوں بیٹوں کے لئے عصبہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، ماں شریک بھائی ہونے کے اعتبار سے دوسرے چچازاد بھائی کے لئے کچھ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ لڑکی کی وجہ سے محجوب ہے۔

خنثی کی میراث:

۱۰۴- خنثی کا لغوی معنی وہ انسان ہے جس کے پاس مرد و عورت دونوں کے مخصوص اعضاء موجود ہوں، اس کی جمع خناثی اور خناث آتی ہے، اور خنث بروزن کتف کے معنی وہ شخص جس کے اندر انوثت یعنی لچک اور انثنا نے کا وصف ہو(۱)۔ اور فعل "خنث" فرح کے وزن

(۱) العذب الفائض ۲/ ۵۰، ۵۱، المغنی ۷/ ۹۳ طبع اول المنار۔

(۱) القاموس المحیط۔

پر "انحنث" (چکنا، ٹوٹنا) کے معنی میں آتا ہے(۱)۔

اصطلاح میں جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے لئے مخصوص عضو ہوں یا اس میں سے کوئی نہ ہو، شعبی سے دریافت کیا گیا کہ ایک نومولود ہے جس کے پاس کوئی عضو نہیں اور اس کی ناف سے گاڑھا گاڑھا دو نکلتا ہے، اس کی میراث کیا ہوگی؟ تو انہوں نے اس کو عورت قرار دیا۔

خنثی کی دو قسمیں ہیں: مشکل وغیر مشکل۔ جس کے اندر مرد یا عورت ہونے کی علامات واضح ہوں اور معلوم ہو کہ وہ مرد ہے یا عورت تو وہ "خنثی مشکل" نہیں، بلکہ وہ زائد عضو والا مرد یا زائد عضو والی عورت ہوگی۔

۱۰۵ - وراثت اور دوسرے مسائل میں اس کا حکم: اس کے اندر جس کی علامات ظاہر ہوں اس کا حکم اسی کے مطابق ہوگا، اور بقول فقہاء اعتبار اس کی پیشاب کی جگہ کا ہے، ابن المنذر نے کہا ہے: اہل علم جن کا قول ہمیں معلوم ہے ان کا اجماع ہے کہ خنثی کو اس کے پیشاب کی جگہ کا اعتبار کر کے وارث بنایا جائے گا، اگر وہ اس جگہ سے پیشاب کرے جہاں سے مرد کرتا ہے تو وہ مرد ہے، اور اگر اس جگہ سے پیشاب کرے جہاں سے عورت کرتی ہے تو وہ عورت ہے، یہ قول جن لوگوں سے مروی ہے ان میں حضرت علی، معاویہ، سعید بن مسیب، جابر بن زید، اہل کوفہ اور بقیہ اہل علم ہیں۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے ایک بچہ جس کے پاس قبل (عورت کی شرمگاہ) اور ذکر (مرد کا عضو تناسل) دونوں تھے، اس کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ اس کو کس جگہ کے اعتبار سے وارث بنایا جائے؟ آپ نے فرمایا: "من حیث یبول" (جہاں سے وہ پیشاب کرتا ہے)، اور مروی ہے کہ حضور ﷺ کے پاس انصار میں سے ایک خنثی لایا گیا تو آپ نے فرمایا: "ورثوه من أول ما يبول منه"(۱) (اس کو اس جگہ سے وراثت دو، جہاں سے وہ پہلے پیشاب کرے)

نیز اس لئے کہ پیشاب کا نکلنا بہت عام علامت ہے، کیونکہ وہ چھوٹے بڑے ہر ایک کے ساتھ ہے، جب کہ بقیہ دوسری علامات بڑے ہونے پر ظاہر ہوتی ہیں، مثلاً داڑھی کا نکلنا، پستان کی گولائی ظاہر ہونا، منی کا نکلنا، حیض آنا اور حمل ہونا۔ اور اگر وہ دونوں سے پیشاب کرے تو جمہور فقہاء کے یہاں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں سے پہلے پیشاب کرے۔

اگر دونوں جگہوں سے ایک ساتھ پیشاب کرے، کچھ بھی مقدم مؤخر نہ ہو تو امام احمد نے ایک روایت میں فرمایا: جس جگہ سے زیادہ پیشاب آئے وہاں سے وارث ہوگا، یہی اوزاعی، ابو یوسف اور محمد سے مروی ہے، امام ابو حنیفہ نے اس میں توقف کیا ہے اور امام شافعی نے (ایک صورت میں) اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور اگر دونوں جگہوں سے برابر مقدار میں پیشاب نکلے تو امام ابو یوسف اور محمد نے کہا: ہم کو اس کا علم نہیں ہے اور حنابلہ نے کہا: اس حالت میں وہ مشکل ہوگا۔

۱۰۶ - اگر خنثی کا مورث مر جائے تو جمہور فقہاء نے کہا: اس کا مسئلہ موقوف ہوگا یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے، اور اس میں مردوں کی علامات ظاہر ہوجائیں، مثلاً داڑھی نکلنا، اس کے ذکر سے منی نکلنا، اور اس منی کا مردوں کی منی ہونا یا عورتوں کی علامات حیض، حمل اور پستان کا ورم ہ

---

(۱) شرح السراجیہ ص/ ۳۰۳، تہذیب الالفاظ ۳/ ۵۳، المغنی ۷/ ۱۱۱ طبع اول المنار، الرحبیہ ص/ ۱۳۱۔

(۱) حدیث: "ورثوه من أول......" کی تخریج ابن عدی نے کامل میں بطریق کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس کی ہے، بیہقی نے سنن (۶/ ۲۶۱ طبع حیدر آباد دکن) میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے: "کلبی قابل استدلال نہیں"، اور ابن الجوزی نے الموضوعات (۳/ ۲۳۰، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) میں اسے ذکر کیا ہے۔

ظاہر ہوا، امام احمد نے میمونی کی روایت میں اس کی تصریح کی ہے۔

اگر میراث تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس کو اور بقیہ ورثاء کو یقینی مقدار دے دی جائے گی، اور بقیہ ترکہ اس کے بلوغ تک موقوف رکھا جائے گا، اور بوقت تقسیم ایک مرتبہ اس کو مرد مان کر بانٹا جائے گا، پھر اس کو عورت مان کر بانٹا جائے گا اور ہر وارث کو دونوں صورتوں میں کم سے کم ملنے والا جو حصہ ہوگا وہ دیا جائے گا اور باقی اس کے بلوغ تک موقوف کردیا جائے گا۔

۱۰۷- اگر وہ قبل از بلوغ مرجائے یا بلوغ کے وقت خنثی مشکل ہو، جس میں کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو جمہور کے نزدیک مرد کی میراث کا نصف اور عورت کی میراث کا نصف اس کو وراثت میں دیا جائے گا، یہی ابن عباس، شعبی، ابن ابی لیلی، اہل مدینہ، مکہ، ثوری، لؤلؤی، شریک، حسن بن صالح، ابو یوسف، یحیی بن آدم، ضرار بن صرد اور نعیم بن حماد کا قول ہے، امام ابوحنیفہ نے اس کو "اسوأ" (سب سے برے) حالات کے اعتبار اور حال کا وارث بنایا ہے، اور باقی مال بقیہ ورثاء کو دیا ہے، امام شافعی اور ان کے موافقین نے اس کو یقینی مقدار دی ہے، اور باقی مال کو موقوف کردیا تاآنکہ اس کا معاملہ واضح ہوجائے، یا ورثاء صلح کرلیں اور یہی قول ابو ثور، داؤد اور ابن جریر کا ہے، اس مسئلہ میں اور بھی شاذ اقوال ہیں (۱)۔

۱۰۸- اگر خنثی حیض یا منی یا مردوں یا عورتوں کی طرف میلان کی خبر دے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی لیکن اس کے بعد اس کا رجوع مقبول نہیں، الا یہ کہ سبب یقینی طور پر کھل جائے مثلاً اپنے مرد ہونے کی خبر دے، پھر اس سے بچہ جنا، تو اس کے سابقہ قول پر عمل متروک ہے (۲)۔

(۱) المغنی ۱۰۸/۷، طبع المنار، السراجیہ ص ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴۸۳/۴، شرح الرحبیہ ص ۱۰۱۔

(۲) السراجیہ ص ۳۰۶۔

حمل کی میراث:

۱۰۹- حمل من جملہ ورثاء کے ہے اگر یہ معلوم ہو کہ مورث کی موت کے وقت وہ شکم میں موجود تھا، اور وہ زندہ ماں کے پیٹ سے باہر آئے، شکم میں موجودگی کا علم اس وقت ہوگا، جب اس کی ولادت مورث کی موت کے بعد کم سے کم مدت حمل میں ہو اور یہ مدت چھ ماہ کی ہے بشرطیکہ مورث کے وقت نکاح زوجین کے درمیان نکاح قائم رہا ہو کیونکہ اقل مدت حمل سبھی فقہاء کے یہاں چھ ماہ ہے۔

اگر عورت عدت میں ہو اور موت یا طلاق بائن کی وجہ سے فرقت واقع ہونے کے بعد دو سال کے اندر بچہ جنے تو یہ بچہ ورثاء میں سے ہے، یہی حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے، امام احمد کے یہاں اصح یہ ہے کہ حمل کی اکثر مدت چار سال ہے اور یہی امام شافعی کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے، مالکیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اکثر مدت حمل پانچ سال ہے، اور مالکیہ میں سے محمد بن الحکم نے کہا کہ ایک سال ہے۔

اکثر مدت حمل کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ فرمان ہے: "لا یبقی الولد فی رحم أمه أکثر من سنتین ولو بفلکة مغزل" (۱) (بچہ رحم مادر میں دو سال سے زیادہ باقی نہیں رہتا، تکلے کے پھرنے کے بقدر بھی نہیں)۔ اور اس طرح کا علم رسول اللہ ﷺ سے سن کر ہی ہوسکتا ہے، قیاس سے نہیں (۲)۔

(۱) حدیث "قالت عائشۃ: لا یبقی الولد فی رحم أمه ..." کی روایت دارقطنی (۳۲۲/۳ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے ان الفاظ میں کی ہے "ما تزید المرأۃ فی الحمل علی سنتین ولا قدر ما یتحول ظل عود هذا المغزل" (عورت کا حمل دو سال سے زیادہ نہیں ہوتا، اس چرخی کی لکڑی کے سایہ کے گھومنے کے بقدر بھی نہیں)، دارقطنی نے حضرت عائشہ ہی کے الفاظ میں اس کو ذکر کیا ہے اور ان کے حوالہ سے بیہقی (۴۴۳/۷ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے روایت کیا ہے۔

(۲) السراجیہ ص ۳۴۲، ۱۵۔

اکثر مدت حمل کے بارے میں شافعیہ کی دلیل استقراء ہے، نیز یہ کہ حضرت عمر نے مفقود کی بیوی کے بارے میں فرمایا: "تتربص اربع سنين ثم تعتد بعد ذلك" (وہ چار سال تک انتظار کرے، اس کے بعد عدت گذارے) اور چار سال مقرر کرنے کا سبب یہ ہے کہ اکثر مدت حمل یہی ہے (۱)۔

ابن رشد نے کہا: اس مسئلہ میں عادت اور تجربہ کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ابن عبد الحکم کا قول عادت کے زیادہ قریب ہے، حکم عادی اور عادت کے موافق ہی ہوگا، اسی سبب سے ظاہریہ حکم نہیں لگاتا، جب کہ وہ محال بھی ہوسکتا ہے (۲)۔

۱۱۰ - اگر میت ورثاء میں حمل کو چھوڑ کر مرے تو اس کے ظہور تک حکم موقوف ہوگا، اگر ورثاء میراث تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو بالاتفاق ان کو پورا مال نہیں دیا جائے گا، البتہ حمل کی وجہ سے جس کی میراث کم نہیں ہوگی اس کو پورا حصہ دیا جائے گا، اور حمل کی وجہ سے جس کا حصہ کم ہوجائے گا اس کو اس کا کم سے کم حصہ دیا جائیگا، اور جو حمل کی وجہ سے ساقط اور محروم ہوجائے گا، اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔

۱۱۱ - حمل وارث ہوگا اگر اقل مدت حمل میں پیدا ہو، نیز پیچھے جو اختلاف ذکر کیا گیا اس کی رعایت کے ساتھ اکثر مدت حمل میں پیدا ہو تو بھی وارث ہوگا اور اگر اس کے بعد پیدا ہو تو ورثاء کے اقرار کے بغیر وارث نہیں ہوگا۔

۱۱۲ - حمل دو شرطوں سے وارث ہوتا ہے:

شرط اول: زندہ پیدا ہونا، بوقت ولادت اس کی زندگی کو علم ہونا، میں اس کی زندگی کا تسلسل اور زندگی کی دلیل مانا جائے، فرمان نبوی ہے: "اذا استهل المولود ورث" (اگر نومولود بچہ چلائے تو وارث ہوگا) (۱)۔ اور سعید بن مسیب، جابر بن عبد اللہ اور مسور بن مخرمہ کا قول نقل کرتے ہیں: "قضی رسول الله ﷺ لا يرث الصبي حتى يستهل" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ کیا کہ بچہ وارث نہیں ہوگا یہاں تک کہ چلائے)۔

اگر بچہ مردہ پیدا ہو اس حال میں کہ اس کی ماں پر کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو (یعنی اس کو کسی نے مارا پیٹا نہ ہو) اور ولادت سے قبل اس کے زندہ ہونے کی دلیل بھی نہ ہو تو بالاتفاق وہ وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ میراث کی شرط وارث کا ثابت ہونا ہے، اور اگر ماں پر کسی زیادتی (مارپیٹ وغیرہ) کی وجہ سے شکم سے گر گیا تو بھی جمہور فقہاء کے نزدیک وارث نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی زندگی کی کوئی دلیل نہیں، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ وارث ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے اس کو اس جرم اور ظلم و زیادتی سے قبل زندہ سمجھا ہے کیونکہ زیادتی کرنے والے پر "غرۃ" واجب کیا ہے، اور "غرۃ" کا وجوب زندہ پر ظلم و زیادتی کی وجہ سے ہے، مردہ پر زیادتی کی وجہ سے نہیں، اسی طرح وہ ان کے نزدیک اپنے مرنے والے مورث کا وارث ہوگا جس کی موت اس حمل سے ماں کے پیٹ کے اندر پائے جانے کے حال میں ہوئی اور پھر (جب وہ ماں کے پیٹ سے مردہ باہر آیا) تو اس کے ورثاء وارث ہوں گے۔

۱۱۳ - حنفیہ کے نزدیک اکثر حمل کا زندہ نکلنا کافی ہے، اگر اس کا نکلنا

---

(۱) شرح الروض ۳/ ۳۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) ابن رشد ۲/ ۳۵۸ طبع الحلبی۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ ابن عبد الحکم کی رائے طبی فیصلہ کے زیادہ قریب ہے، اور اس طرح کے امور میں ماہرین سے رجوع کیا جاتا ہے۔

(۱) حدیث: "اذا استهل المولود ورث" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۷ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور ان سے بیہقی (۶/ ۲۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يرث الصبي حتى يستهل" کی روایت ابن ماجہ (حدیث: ۲۷۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے بروایت جابر اور مسور بن مخرمہ کی ہے۔

سیدھے ہوا دوسری جانب سے ہوا، وہ زندہ رہا یہاں تک اس کا سینہ پورا نکل گیا یا اس کا نکلنا الٹے ہو کر پاؤں کی طرف سے ہوا اور وہ زندہ باقی رہا یہاں تک کہ اس کی ناف ظاہر ہوگئی پھر مر گیا تو ان کے نزدیک وارث ہوگا، اس لئے کہ اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے (۱)۔

مالکیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ اس کی مکمل ولادت زندہ ہونے کی حالت میں ہو، اس کی زندگی کی شناخت آواز کے ساتھ اس کے چیخنے سے ہوگی چیخنے کے علاوہ دوسری چیزوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک جماعت نے کہا: جب تک آواز نہ کرے وارث نہیں ہوگا کوئی علامت اس کے قائم مقام نہیں، پھر استہلال سے مراد کیا ہے؟ مختلف فیہ ہے: ایک جماعت نے کہا: اگر چیخے تو وارث ہوگا، یہی امام احمد کی مشہور روایت ہے، اور بہت سے صحابہ وتابعین سے یہی مروی ہے، اس کا استدلال اس حدیث کے مفہوم سے ہے: "إذا استهل المولود ورث" (۲) (مولود اگر استہلال کرے تو وارث ہوگا)۔

اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ استہلال کے بغیر وارث نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ استہلال (چیخنا) زندہ آدمی سے ہوتا ہے، جبکہ حرکت وغیرہ زندہ سے بھی ہوتی ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر سقط (ناقص بچہ) استہلال کرے تو وارث ہوگا، اور دوسرے اس کے وارث ہوں گے، دریافت کیا گیا کہ استہلال کیا ہے؟ فرمایا: چیخے، یا چھینکے یا روئے، اس لحاظ سے بچہ سے آنے والی ہر آواز جس سے اس کی زندگی کا علم ہو، استہلال ہے، یہی زہری اور قاسم بن محمد کا قول ہے، کیونکہ یہ ایسی آواز ہے جس سے اس کی زندگی کا علم ہوتا ہے، اس لئے وہ چیخنے کے مشابہ ہے، امام احمد کی تیسری روایت یہ ہے کہ آواز، حرکت، دودھ پینے یا کسی اور چیز سے اگر اس کی زندگی کا علم ہو جائے تو وارث ہوگا، اور اس کے لئے استہلال کے احکام ثابت ہوں گے، اس لئے کہ وہ زندہ ہے، یہی قول ثوری، اوزاعی، شافعی، ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے (۱)۔

شرط دوم: اس کو عدت کے دوران جنے، اگر عدت ختم ہونے کا اقرار کرے پھر چھ ماہ سے کم میں اس کو جنے تو اس کو جھوٹا کہا جائے گا اور وہ بچہ وارث ہوگا، اور عدت ختم ہونے کے دعوے میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو جائے گا، اور اگر عدت ختم ہونے کا اقرار نہ کرے، اور اکثر مدت حمل کی تکمیل، یا اس سے کم میں اس کو جنے تو وہ وارث ہوگا، اس لئے کہ ظاہر ہو گیا کہ یہ نطفہ موت سے قبل قرار پا گیا تھا۔

اگر اکثر مدت حمل (اس اختلاف کی رعایت کے ساتھ جس کا تذکرہ پیچھے گذرا) کے بعد اس کو جنے تو وارث نہیں، کیونکہ یہ واضح ہو گیا کہ یہ نطفہ موت کے بعد قرار پایا ہے۔

۱۱۴ - اگر میت کے ورثاء میں حمل ہو اور اس کا ترکہ تقسیم کرنا چاہیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حمل کے لئے چار بیٹوں یا چار بیٹیوں کے حصوں میں سے جو زائد ہو اس کو حمل کے لئے موقوف کریں گے، اور بقیہ ورثاء کو کم سے کم جو حصہ ہو وہ دیا جائے، یہی مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل ہے، شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ اس کا کوئی ضابطہ نہیں، زائد سے زائد حصہ کی مثال یہ ہے کہ میت نے حاملہ بیوی اور چچا یا بھائی چھوڑا، اور بیٹوں کے زائد سے زائد حصہ کی مثال یہ ہے کہ میت نے حاملہ بیوی اور ماں باپ کو چھوڑا، تو مسئلہ چوبیس سے ہوگا، زوجہ کے لئے ثمن (آٹھواں) ماں باپ کے لئے ایک ایک چھٹا حصہ، تیرہ باقی بچے گا، اور یہ عصبات کے لئے ہے اگر چار بیٹے فرض کیے جائیں، اگر چار بیٹیاں فرض کی جائیں تو ان کے لئے ثلثین (سولہ) ہوگا۔

---

(۱) السراجیہ ص ۲۱/۱، ۲۲۳۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱۲ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۱۹۷/۷، ۲۰۰ طبع ہول۔

پھر جب بچہ ہو جائے اور اشتباہ ختم ہو جائے تو اگر وہ اس پورے مال کا مستحق ہو جو اس کے لئے روکا گیا تھا تو اسے لے لے گا، اور معاملہ ختم ہو جائے گا، اور اگر بعض کا مستحق ہو تو وہ اپنا حصہ لے لے گا، باقی ورثاء کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا، اور جس وارث کا جس قدر حصہ موقوف تھا اس کو دے دیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کا مذہب ہی شریک نخعی کا مذہب ہے انہوں نے کہا ہے: میں نے کوفہ میں ایک شکم میں ابو اسماعیل کے چار بیٹے دیکھے، متقدمین میں سے کسی سے منقول نہیں کہ کسی عورت نے ایک ساتھ اس سے زیادہ بچے جنم دیے ہیں۔

امام محمد کے نزدیک تین بیٹوں، یا تین بیٹیوں میں جس کا حصہ زیادہ ہو موقوف ہوگا، امام محمد سے اس کو نقل کرنے والے لیث بن سعد ہیں، امام محمد کی دوسری روایت میں ہے کہ دو بیٹوں یا دو بیٹیوں میں سے جس کا حصہ زائد ہو روکا جائے گا، یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک پیٹ میں چار بچوں کی پیدائش حد درجہ نادر ہے، لہذا اس پر حکم کی بنیاد نہیں رکھی جائے گی، بلکہ فی الجملہ جو عادتا ہوتا ہے یعنی دو کی ولادت، وہ حکم کی بنیاد بنے گا، اور خصاف نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ایک بیٹے، یا ایک بیٹی کے حصہ میں سے جو زائد ہو اس کو موقوف کیا جائے گا، اور اسی پر فتوی ہے، کیونکہ غالب معتاد یہ ہے کہ عورت ایک حمل میں ایک ہی بچہ جنم دیتی ہے، لہذا حکم کی بنیاد اسی پر ہوگی تا آنکہ اس کے برخلاف کا علم ہو۔

۱۱۵ - فتاوی اہل سمرقند میں لکھا ہے: اگر ولادت قریب ہو تو تقسیم حمل کی وجہ سے روک دی جائے گی، کیونکہ جلدی کرنے میں اندیشہ ہے کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد یہ تقسیم خلاف واقع ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائے، اور اگر ولادت دور ہو تو موقوف نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں بقیہ ورثاء کا نقصان ہے، قریب ہونے کی کوئی مدت متعین نہیں، بلکہ عرف کا اعتبار ہوگا۔ ایک قول یہ ہے کہ ایک ماہ سے کم ہو تو قریب ہے، اور امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق قاضی ورثاء سے کفیل کا مطالبہ کرے گا۔ اگر ایک سے زائد کا حمل ہو تو وہ ضامن ہوگا (۱)۔

امام احمد کا مذہب جو امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے ہر ایک کی ایک روایت ہے (جیسا کہ گذرا) کہ حمل کے لئے دو لڑکوں یا دو لڑکیوں میں سے جس کا حصہ زیادہ ہو موقوف ہوگا، اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ جڑواں بچوں کی پیدائش عادتا بہت ہوتی ہے اور اس سے زائد کی پیدائش نادر ہے، اور نادر پر حکم کی بنیاد نہیں ہوتی، اور دو لڑکوں یا دو لڑکیوں میں سے زائد حصہ کو روکنے کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر فروض (ایک تہائی) سے زائد ہوں تو عورتوں کا حصہ زیادہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے لئے ثلثین (دو تہائی) مقرر ہوگا، اور ہر ایک پر حصوں کے تناسب سے کمی واقع ہوگی، اور اگر فروض ثلث سے کم ہوں تو دو لڑکوں کی میراث زیادہ ہوگی، اور اگر فروض برابر ہوں، مثلا میت کے ماں باپ اور حمل تو مذکر و مونث کی میراث برابر ہوگی۔

گمشدہ کی میراث:

۱۱۶ - مفقود کا لغوی معنی معدوم ہے (۲)۔

اصطلاح میں: ایسا غائب جس کی کوئی خبر نہ ہو، اور جس کے جینے یا مرنے کی کسی چیز کا کوئی علم نہ ہو (۳)۔ اور شمس الائمہ نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ایسے موجود شخص کا نام ہے جو اپنے ابتدائی حال کے اعتبار سے زندہ، لیکن اپنے انجام کے اعتبار سے مردہ کی طرح

(۱) السراجیہ ص/۱۷، ۱۸، السرخسی ۳۰/۴۸، ۳۳۳ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۶/۳۹، العذب الفائض ۲/۸۹۔

(۲) القاموس۔

(۳) السراجیہ ص/۲۶۔

ہے (۱)۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ سب سے اچھی تعریف ہے۔

۱۱۷- اس کی میراث کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مال کے حق میں زندہ مانا جاتا ہے، لہذا اس کا کوئی وارث نہیں ہوگا، اور غیر مال میں مردہ ہوتا ہے، لہذا وہ کسی کا وارث نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اس کی زندگی کا ثبوت ہے جب تک اس کے برخلاف ظاہر نہ ہو جائے، لہذا استصحاب حال کی رعایت میں اس کو زندہ مانا گیا۔ اور "استصحاب حال" ایسی دلیل ہے جو استحقاق کو روک دیتی ہے، اسی وجہ سے اس کی میراث میں کسی کا حق نہیں کیونکہ اس کو زندہ اعتبار کیا جاتا ہے، اور وہ خود دوسرے کی میراث کا مستحق نہیں، اس کا مال موقوف ہوگا یہاں تک کہ اس کی موت ثابت ہو جائے، یا اس پر اتنی مدت گذر جائے جس کے بعد اس کے ہم عمر زندہ نہیں رہتے، یہی امام مالک اور امام شافعی کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں ایک رائے ہے۔

۱۱۸- اس مدت کے بارے میں حنفیہ کے یہاں روایات مختلف ہیں، جس کے بعد مفقود کی موت کا فیصلہ کر دیا جائے گا، ظاہر الروایہ ان کے یہاں یہ ہے کہ جب اس کے شہر میں اس کا کوئی ہم عمر باقی نہ رہے (تو اس کی موت کا حکم کر دیا جائے گا)، اور ایک قول یہ ہے کہ تمام شہروں میں اس کا کوئی ہم عمر نہ رہے، لیکن قول اول اصح ہے کیونکہ دوسرے قول پر عمل کرنے میں بڑی تنگی ہے، نیز الگ الگ ملکوں میں عمریں مختلف ہوتی ہیں۔

حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ یہ مدت مفقود کی ولادت سے ایک سو بیس سال ہے، امام محمد نے کہا ایک سو دس سال، اور امام ابو یوسف نے کہا: ایک سو پانچ سال۔ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت سو سال کی ہے اور بعض نے کہا: نوے سال، کیونکہ اس سے زیادہ عمر شاذ و نادر ہے، لہذا اس پر شرعی احکام کا مدار نہیں ہوگا، کیونکہ احکام شرعیہ کا مدار غلبہ پر ہوتا ہے، امام تمرتاشی نے کہا: اسی پر فتوی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ستر سال ہے کیونکہ امت محمدیہ کی عمروں کے بارے میں مشہور حدیث میں ہے: "اعمار امتی ما بین ستین الی سبعین" (۱) (میری امت کی عمر ساٹھ سے ستر سال تک کے درمیان ہوگی)۔

اور بعض نے کہا: مفقود کا مال امام کے اجتہاد پر موقوف ہوگا، اور شرح فرائض سراجیہ سے منقول ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں کوئی حتمی مدت مقرر نہیں کی ہے، اور اس کی تعیین ہر دور کے قاضی کے اجتہاد کے حوالہ کردی ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے جس مدت میں مصلحت سمجھے اس کے پورا ہونے پر اس کی موت کا فیصلہ کرے اور موجودہ ورثاء میں مال تقسیم کرائے، اور اسی پر فتوی ہے (۲)۔

مالکیہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی، ان کا کہنا ہے کہ مفقود کے ورثاء میں اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا تا آنکہ اتنی مدت گذر جائے جس کے بعد اس جیسا انسان زندہ نہیں رہتا (۳)۔

یہی رائے شافعیہ کی بھی ہے، اس لئے کہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ جس کو قید کر دیا گیا یا مفقود ہو گیا، اور لاپتہ ہو گیا، اس کا مال چھوڑ دیا جائے گا، تا آنکہ اس کی موت کا ثبوت ملے، یا اتنی مدت گذر جائے جس میں یہ غالب گمان ہو کہ اس کے بعد وہ زندہ نہیں رہے گا، صحیح قول کے مطابق اس کی کوئی حد مقرر نہیں، لہذا قاضی اپنے اجتہاد سے اس کی موت کا فیصلہ کرے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی مدت متعین ہے: ستر سال، نوے سال، اور ایک سو بیس سال (۴)۔

---

(۱) حاشیۃ الفناری ص/۳۲۸۔

(۱) حدیث: "اعمار امتی ..." کی روایت ترمذی ([illegible] ۵۵۳، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے"۔ اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۱/ ۲۴۰ طبع السلفیہ) میں اس کو "حسن" کہا ہے۔

(۲) السراجیہ وحاشیۃ الفناری ص/۳۲۶، ۳۲۸۔

(۳) الحطاب ۶/ ۴۲۳ طبع مکتبۃ النجاح۔

(۴) الشروانی علی التحفہ ۶/ ۴۲۳، ۴۲۴ قدرے تصرف کے ساتھ۔

۱۱۹ - حنابلہ کہتے ہیں: مفقود کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: جس کی غائب حالت سے ہلاکت سمجھ میں آتی ہو، ایسا شخص وہ ہے جو کسی ہلاکت والی جگہ سے لاپتہ ہوجائے، مثلاً وہ شخص جو جنگ کے فریقین میں صف بندی میں موجود نہ ہو اور (لاپتہ ہوجائے) یا ایسے جنگل میں جائے جہاں لوگ ہلاک ہوجاتے ہوں یا گھر والوں کے درمیان سے غائب ہوگیا یا عشاء وغیرہ کی نماز کے لئے نکلا یا کسی ہنگامی ضرورت کے لئے نکلا اور واپس نہیں لوٹا اور اس کی کوئی خبر بھی نہ ملے تو اس شخص کا چار سال انتظار کیا جائے گا، اور اس کے بعد اس کی کوئی خبر نہ ملے تو اس کا مال تقسیم کردیا جائے۔ اس کی بیوی عدت وفات گذار کر دوسرے شوہر سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی، امام احمد نے اس کی تصریح کی ہے، اور ابوبکر کا مختار قول یہی ہے، اور قاضی نے کہا ہے کہ اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا، یہاں تک کہ چار سال کے بعد اس کی عدت وفات گذر جائے، کیونکہ اسی وقت اس کی بیوی کے لئے نکاح کرنا جائز ہوگا، پہلا قول اصح ہے اس لئے کہ عدت وقت کے بعد ہی ہوگی، اور جب اس کی وفات کا حکم لگ گیا تو اس کے مال کو تقسیم سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں۔

قسم دوم: جس کی غالب حالت ہلاکت نہیں، مثلاً بغرض تجارت یا طلب علم یا سیاحت وغیرہ کے لئے سفر کرے، اور اس کی کوئی خبر نہ ہو، تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا، اس کی بیوی شادی نہیں کرسکتی، یہاں تک کہ اس کی موت کا یقین ہوجائے یا اس پر اتنی مدت گذر جائے، جس کے بعد اس جیسا انسان زندہ نہیں رہتا، اور اس سلسلہ میں حاکم کے اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا، صاحب المغنی نے کہا: اس لئے کہ اصل اس کا زندہ ہونا ہے اور تحدید توقیف (شریعت کی رہنمائی اور صراحت) کے بغیر اختیار نہیں کی جاتی، اور یہاں پر کوئی توقیف نہیں لہذا تحدید سے گریز کرنا واجب ہے۔

دوسری روایت: اس کی ولادت سے نوے سال پورا ہونے تک اس کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ غالب یہی ہے کہ وہ اس سے زیادہ زندہ نہیں رہے گا(۱)۔

۱۲۰ - مفقود کے جس مورث کا انتقال مدت انتظار کے دوران ہوگیا، اس کے ترکہ سے مفقود کے حصہ کو روک لیا جائے گا، اور جب مدت گذر جائے، پھر بھی اس کی کوئی خبر نہ ہو تو مال موقوف مفقود کے مورث کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا۔

باتفاق فقہاء مفقود کے وارث صرف وہ ورثاء ہوں گے جو اس کے مال کی تقسیم کے وقت زندہ ہوں، جو لوگ اس سے پہلے ہی مرجائیں ان کو مفقود کے مال سے وراثت نہیں ملے گی۔

۱۲۱ - اگر میت کے ورثاء میں کوئی مفقود ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام احمد اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس کے ہر وارث کو اس کا متیقن حصہ دے دیا جائے گا، اور باقی مال حقیقت واضح ہونے یا مدت انتظار ختم ہونے تک موقوف ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جب مفقود کے وجود کی وجہ سے دوسرے ورثاء کے حصوں میں کمی ہو، اگر مفقود بقیہ ورثاء کا حاجب حرمان کرے تو ان کو ترکہ میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، بلکہ سارا ترکہ اس کی موت یا زندگی کی وضاحت تک موقوف ہوگا(۲)۔

قیدی کی میراث:

۱۲۲ - اسیر کا لغوی معنی: گرفتار، مقید اور بندی ہے(۳)۔

اصطلاح میں اسیر وہ گرفتار ہے خواہ بندھا ہو یا بندھا ہو

(۱) مطالب اولی النہی ۴/۶۳۰، کشاف القناع ۴/۴۶۵۔

(۲) السراجیہ ص ۲۹۸، مطالب ۱/۴۴۳، القہر ۱/۲۲، المغنی ۶/۲۰۵، ۲۰۹۔

(۳) القاموس۔

نہ ہو(۱)۔

۱۲۳ - قیدی کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کی زندگی کا علم ہو تو وہ وارث ہوگا(۲)۔

اور اگر وہ اپنے دین سے علاحدگی اختیار کر لے تو اس کا حکم مرتد کا ہے، اس سے کہ وہ دار الاسلام میں رہتے ہوئے مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا جائے، اور دار الحرب میں مرتد ہو اور وہاں مقیم رہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، ہر دو صورت وہ حربی ہو جائے گا۔

اگر اس کے ارتداد، زندگی اور موت کسی کا کچھ پتہ نہ ہو تو اس کا حکم مفقود کا ہے، اس میں وہ تفصیل و اختلاف ہے جو فقرہ ۱۲۱ کے تحت گذرا، اور اگر اس کے ورثاء دعوی کریں کہ وہ دار الحرب میں مرتد ہو گیا ہے تو دو عادل مسلمانوں کی گواہی کے بغیر ان کی بات نہیں مانی جائے گی، چونکہ استصحاب حال کی وجہ سے اس کا اسلام معلوم تھا، اس لئے غیر مسلم کی گواہی سے اس کے عدم اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ جزوی معاملات میں مسلمان کے خلاف غیر مسلم کی گواہی مقبول نہیں، تو دینی معاملہ میں جو سب سے اہم اور محترم معاملہ ہے اس کی گواہی بدرجہ اولی مقبول نہیں ہوگی، اگر وہ شخص اس وقت آئے جب اس کے ارتداد کا فیصلہ ہو چکا تھا، اور ارتداد کا انکار کرے تو قاضی اپنے فیصلہ کو نہیں توڑے گا، اس کی بیوی اور اس کا مال اس کو نہیں لوٹایا جائے گا، ہاں جو مال بعینہ کسی وارث کے ہاتھ میں موجود ہو تو اس کو لوٹا دیا جائے گا، جیسا کہ اگر معروف مرتد توبہ کر کے آجائے (تو اس کا حکم یہی ہے)(۳)۔

ڈوب کر، جل کر اور دب کر مرنے والوں کی میراث:

۱۲۴ - سرخسی نے کہا ہے: غرقی (ڈوب کر مرنے والی جماعت) اور حرقی (جل کر مرنے والی جماعت) کے بارے میں حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا اتفاق ہے کہ اگر پہلے مرنے والا معلوم نہ ہو تو وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، بلکہ ان کی میراث ان کے زندہ ورثاء کے لئے ہوگی، زید بن ثابت نے مقتولین یمامہ اور طاعون عمواس میں مرنے والوں، اور مقتولین حرہ کے بارے میں یہی فیصلہ کیا تھا، مقتولین جنگ جمل اور صفین کے بارے میں حضرت علی سے یہی منقول ہے، یہی حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول ہے اور اسی کو جمہور فقہاء نے لیا ہے۔

حضرت علی اور ابن مسعود سے دوسری روایت میں ہے کہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، مگر اس مال میں نہیں جو ہر ایک کو دوسرے کی وراثت میں ملے گا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے دوسرے کی میراث کا مستحق ہونے کا سبب معلوم ہے، یعنی اس کا زندہ ہونا، اور محروم ہونے کا سبب مشکوک ہے، لہذا اس کی زندگی کو تسلیم کرنا واجب ہے، تا آنکہ کوئی اور متیقن امر ثابت ہو جائے اور محرومی کا سبب، دوسرے کی موت سے قبل اس کا مرنا ہے، اور یہ مشکوک ہے، لہذا شک کے ساتھ محرومی ثابت نہیں ہوگی، البتہ وہ مال جو ہر ایک کو دوسرے کی وراثت میں ملا ہے اس کے حق میں ضرورۃً (جس کی وضاحت پیچھے آئی ہے) محرومی ثابت ہوگی، اس لئے کہ اگر ہم ان میں سے کسی کو دوسرے کی میراث دے دیں تو ہم اس مال کے بارے میں اس کے زندہ ہونے کا فیصلہ کریں گے جو اس کو دوسرے سے وراثت میں ملا ہے، اور اس کا لازمی تقاضا اس سے پہلے دوسرے کی موت کا فیصلہ کرنا ہے اور بربنائے ضرورت مجبوری جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ حد ضرورت سے آگے نہیں بڑھتی اور ضرورت اس مال میں متحقق ہے جو ہر

(۱) السراجیہ ص ۳۳۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۲۰۳ طبع المنار۔
(۳) السراجیہ ص ۳۳۵ - ۳۳۶۔

یک کو دوسرے کی وراثت میں ملا ہے، اور اس کے علاوہ میں اصل کو باقی رکھا جائے گا تا کہ اس ضابطہ پر عمل ہو جس میں کہا گیا ہے "إن اليقين لا يزول بالشك" (یقین شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا) اور یہ بہت سے احکام کا ضابطہ ہے۔

مانعین میراث کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے دوسرے کی میراث کے مستحق ہونے کا سبب یقینی طور پر معلوم نہیں، اور استحقاق سبب پر مبنی ہوتا ہے، اور جب تک سبب کا یقین نہیں، استحقاق ثابت نہیں ہوگا، اور فقہ کا ایک اہم ضابطہ یہ ہے کہ "الاستحقاق لا يثبت بالشك"(۱) (استحقاق شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا)۔

ولد زنا کی میراث:

۱۲۵ - ولد زنا: وہ بچہ ہے جو ماں کے زنا کے نتیجہ میں پیدا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی ماں سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اور وہ صرف ماں کی جہت سے وارث ہوگا، اس لئے کہ اس کا اپنی ماں کے واسطے سے تعلق حقیقی مادی ہے، اس میں کوئی شک نہیں، اور زانی کی طرف اس کی نسبت اور زانی سے اس کا نسب جمہور کے نزدیک ثابت نہیں، اگرچہ وہ اقرار کرے کہ اس کے زنا کی وجہ سے وہ اس کا بچہ ہے، اس لئے کہ نسب نعمت ہے، لہذا زنا جو جرم ہے اس کے نتیجہ میں اس کا ثبوت نہیں ہوگا، اور اگر وہ صراحۃً زنا سے اپنا بچہ ہونے کی بات نہ کہے اور بچہ کی ماں شادی شدہ نہ ہو، اور اقرار کی شرائط پائی جائیں تو اس کا نسب اقرار کرنے والے سے اس کی حالت کو صلاح پر محمول کرتے ہوئے اور ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ثابت ہوگا، اگر ان میں سے کوئی مر جائے تو دوسرا اس کا وارث ہوگا(۲)۔

(۱) المجموع ۳۰۶/۲۷-۲۸ طبع دار المعرفۃ قدرے تصرف کے ساتھ۔
(۲) تبیین الحقائق ۲۲۱/۶۔

اسحاق بن راہویہ اور ابن تیمیہ وغیرہ کی رائے ہے کہ ولد زنا کا نسب بے شوہر کی عورت کے ساتھ زنا کرنے والے سے ثابت ہوگا، اور اس لئے کہ اس کا زنا مسلمہ حقیقت ہے تو جس طرح اس کی ماں سے اس کا نسب ثابت ہے، زانی سے بھی ثابت ہوگا، تاکہ بچے کا نسب ضائع نہ ہو اور ماں کے جرم کی وجہ سے اس کو نقصان اور عار لاحق نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"( ) (اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا)۔

اس رائے کا تقاضا ہے کہ ان دونوں کے درمیان وراثت ثابت ہو، کیونکہ وراثت ثبوت نسب کی فرع ہے اور یہ لوگ مذکورہ تفصیل کے مطابق نسب ثابت کرتے ہیں۔

لعان اور لعان کرنے والوں کی اولاد کی میراث:

۱۲۶ - حنفیہ اور بقیہ چاروں مذاہب میں لعان کے بچے اور لعان کرنے والے مرد کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر مرد اپنی بیوی سے لعان کرے، بچے کا انکار کردے اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کرا دے تو اس سے بچے کی نفی ہو جائے گی، لعان کرنے والے مرد کی طرف سے بچہ کا عصبہ ہونا ختم ہو جائے گا، لہذا خود وہ یا اس کے عصبہ میں سے کوئی اس کا وارث نہیں ہوگا، اس کی ماں اور اس کے ذوی الفروض کو ان کا فرض ملے گا، زوجین کے درمیان وراثت ختم ہو جائے گی، اس مسئلہ میں ہمارے علم کے مطابق اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر زوجیت سے لعان سے قبل ان میں سے کوئی ایک مر جائے تو جمہور کے یہاں بقیہ اس کے وارث ہوں گے۔

امام شافعی نے فرمایا: اگر شوہر لعان مکمل کر لے تو ان دونوں کے

(۱) سورۂ فاطر / ۱۸۔

درمیان توارث نہیں، اور امام مالک نے کہا: اگر لعان کرنے کے بعد شوہر مر جائے اور پھر عورت لعان نہ کرے تو عورت وارث نہیں ہوگی، اور اس پر "احداد" (سوگ) نہیں، اور اگر شوہر کے انتقال کے بعد عورت لعان نہ کرے تو وارث ہوگی، اور اس پر "احداد" (سوگ) ہے۔ اور اگر شوہر کے لعان کے بعد بیوی بھی مر جائے تو امام شافعی کے علاوہ سب کے نزدیک شوہر اس کا وارث ہوگا۔

اگر ان کے درمیان لعان مکمل ہونے کے بعد کوئی ایک مر گیا، لیکن ابھی قاضی نے تفریق نہ کرائی ہو تو دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: ان دونوں کے درمیان توارث نہیں، یہی امام مالک اور زفر کا قول ہے، اور حضرت یحییٰ بن سعید، زہری، ربیعہ، اور اوزاعی سے مروی ہے، اس لئے کہ لعان کا تقاضا دائمی تحریم ہے، لہذا اس کی وجہ سے علاحدگی ہونے کے بارے میں تفریق کرانے کا اعتبار نہیں، جیسا کہ رضاعت کی وجہ سے علاحدگی میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

دوسری روایت: جب تک قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق نہ کرادے وہ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، یہی امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا قول ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے متلاعنین کے درمیان علاحدگی کرائی، اگر علاحدگی خود لعان سے ہو جاتی تو آپ کی طرف سے تفریق کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

اور اگر حاکم ان دونوں کے درمیان لعان مکمل ہونے سے قبل تفریق کرادے تو علاحدگی نہیں ہوگی اور نہ ان دونوں کے درمیان توارث ختم ہوگا، یہ جمہور کے یہاں ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین نے کہا ہے: اگر دونوں کے تین بار لعان کرنے کے بعد ان دونوں کے درمیان تفریق کرادے تو علاحدگی ہو جائے گی، اور توارث ختم ہو جائے گا، کیونکہ ان دونوں کی جانب سے لعان کا اکثر حصہ پایا گیا، اور اگر اس سے بھی پہلے تفریق کرادے تو علاحدگی نہیں ہوگی، اور نہ توارث ختم ہوگا (1)۔

شافعیہ میں سے شیخ ابو محمد سے منقول ہے کہ بچہ اور لعان کرنے والے کے درمیان لعان سے توارث ختم نہ ہوگا۔

جس کے نسب کا کسی غیر کے حق میں اقرار کیا گیا ہو اس کا استحقاق:

۱۲۷ - اگر حسب ترتیب مذکورہ بالا ورثاء میں سے کوئی نہ ہو تو ایک رائے کے مطابق مال، بیت المال میں جائے گا، یا حسب اختلاف سابق "مقر لہ بالنسب علی الغیر" (یعنی وہ شخص جس کے نسب کا غیر پر اقرار کیا گیا ہے) کو، یا اس شخص کو ملے گا جس کے لئے تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہے۔

۱۲۸ - نسب کے اقرار کی دو قسمیں ہیں، اول: اقرار کرنے والا کا اپنے اوپر نسب کا اقرار، اور وہ یہ ہے کہ اصل نسب کا براہ راست اقرار کیا جائے، یعنی کسی کو بیٹا، یا باپ یا ماں بتایا جائے، اس قسم کے اقرار میں اگر صحت اقرار کی شرائط (جن کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے) مکمل ہوں تو یہ اقرار صحیح ہوتا ہے اور اقرار کرنے والے سے بنوت (بیٹے ہونے) ابوت (باپ ہونے) کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب ثابت ہو جائے، لہذا اس کی وفات کے بعد اس کے دوسرے بیٹوں کی طرح وہ بھی اس کا وارث ہوگا، اور اس کے لئے اس میں رجوع جائز نہیں۔

دوم: غیر مقر پر نسب کا اقرار، اور وہ یہ ہے کہ ایسی قرابت کا اقرار ہو، جس میں مقر (اقرار کرنے والے) اور مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) اس کے درمیان کوئی واسطہ ہو، مثلاً ایک شخص دوسرے کے لئے یہ اقرار کرے کہ وہ اس کا بھائی، یا چچا، یا دادا ہے، اس طرح کے

(1) المغنی ۷/ ۱۲۱-۱۲۲، المبسوط ۲۹/ ۱۹۸ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۳ طبع المکتب الاسلامی، منح الجلیل ۲/ ۵۲۔

اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوتا، اور اس سے رجوع جائز ہے، لیکن مقر (اقرار کرنے والے) کے ساتھ اس کے اقرار کے مطابق معاملہ ہوگا، لہذا مالی امور کے بارے میں مقر کے حق میں اقرار درست ہے اگر صحت اقرار کی شرائط موجود ہوں، کیونکہ اس میں دوسرے کو کوئی نقصان پہنچانا نہیں پایا جاتا ہے۔

لہذا اگر میت دو بیٹوں کو چھوڑے، اور ان میں سے ایک بیٹے نے تیسرے بیٹے کا اقرار کیا جب کہ دوسرا بیٹا منکر ہے تو امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے کہا ہے کہ مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) اس کا مقر (اقرار کرنے والے) پر حق ہے، وہ اس کی میراث میں شریک ہوگا، لیکن اس مقدار کے بارے میں ان حضرات کے درمیان اختلاف ہے، جو مقر کے ذمہ مقر لہ کو دینا ضروری ہے، چنانچہ امام مالک اور امام احمد نے کہا ہے: مقر لہ کا نسب ثابت ہونے کی صورت میں اقرار کرنے والے کو جو ملتا ہے اس سے فاضل جو اس کو ملا ہے واجب ہے کہ وہ اس کو دے دے یعنی اس کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس کا تہائی مقر لہ کو دے، اور امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کے پاس جو ہے اس کا نصف دے، اس لئے کہ مقر اپنے اقرار کے تقاضے کے مطابق مقر لہ سے یہ کہہ رہا ہے کہ میں اور تم اپنے باپ کی میراث میں برابر ہیں، اور منکر بھائی کے ہاتھ میں جو کچھ گیا اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے کہ وہ ضائع ہوگیا ہو، یا کسی ظالم کے ہاتھ میں چلا گیا ہو، لہذا باقی (یعنی جو کچھ میرے ہاتھ میں ہے) اس میں ہم دونوں برابر شریک ہیں۔

امام مالک واحمد کی دلیل یہ ہے کہ مقر نے اپنے میراث سے زائد کا اقرار کیا، لہذا اس کے ذمہ اپنے اقرار سے زیادہ لازم نہیں، جیسا کہ اگر اس کے لئے کسی معین چیز کا اقرار کرتا (تو وہی چیز ذمہ میں لازم ہوتی)۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ فیصلہ میں مقر کے ذمہ کچھ واجب نہیں، کیا دیانتاً واجب ہے، دو قول ہیں: صحیح یہ ہے کہ لازم نہیں، اس لئے کہ اس اقرار سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور جب نسب ثابت نہیں ہوتا تو وہ وارث بھی نہیں ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ لازم ہے اور دیانتاً اس کے ذمہ کس قدر دینا واجب ہے اس کے بارے میں سابقہ دونوں توجیہیں ہیں۔

۱۲۹ - اگر میت ایک بیٹا چھوڑے اور بیٹا کسی ایک بھائی کا اقرار کرے تو اس اقرار سے مقر لہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس کا نصاب نامکمل ہے، لیکن اس کی میراث میں وہ شخص (مقر لہ) شریک ہوگا، اور اس کے ذمہ ضروری ہے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ آیا ہے اس کا نصف اس کو دے، اور امام شافعی سے دو قول مروی ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نہ اس کا نسب ثابت ہوگا، اور نہ ہی میراث واجب ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت اور میراث واجب ہے۔

شافعیہ کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ جو پورے مال کی وراثت کا مستحق ہو اس کے اقرار سے نسب ثابت ہوتا ہے، اور میراث کا حکم اسی کے تابع ہے(۱)۔

جس کے لئے تہائی سے زیادہ کی وصیت ہو اور کوئی وارث نہ ہو:

۱۳۰ - پیچھے جو تفصیل گذری اس کے مطابق اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو، یا "مقر لہ بالنسب علی الغیر" (یعنی وہ شخص جس کے لئے کسی دوسرے کے حق میں نسب کا اقرار کیا گیا ہو) نہ ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سارا ترکہ اس شخص کا ہوگا جس کے لئے سارے مال کی

(۱) ابن عابدین ۵۹۹/۴ طبع اول، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۳۵۶ طبع الحلبی، الروضۃ ۴/ ۴۲۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۵/ ۱۳۲-۱۳۶، المہذب للشیرازی ۲/ ۳۵۳۔

وصیت کی ہے، اس لئے کہ حنفیہ وحنابلہ اس کو بیت المال پر مقدم کرتے ہیں، انہوں نے اس صورت میں وصیت اس لئے جائز قرار دی ہے کہ تہائی سے زائد کی وصیت نافذ نہ ہونا ورثاء کے حق کی وجہ سے تھا، اور جب کوئی وارث نہیں تو مانع ختم ہو گیا، جب کہ مالکیہ وشافعیہ اس حالت میں تہائی سے زائد کی وصیت جائز قرار نہیں دیتے کیونکہ جس کو اجازت کا حق حاصل ہے وہ غیر موجود ہے(۱)۔

تخارج:

۱۳۱ - تخارج کا لغوی معنی ہے: شرکاء وراثت میں سے بعض کا ایک چیز اور دوسرے بعض کا دوسری چیز لے لینا، مثلاً بعض شرکاء گھر اور بعض زمین لے لیں (۲)۔

اصطلاح میں تخارج یہ ہے کہ: ورثاء کسی متعین چیز کے معاملہ میں یہ مصالحت کرلیں کہ ورثاء میں سے کسی کو وہ چیز دے کر میراث کی تقسیم سے باہر کر دیا جائے، خواہ یہ کسی متعین شی مورث کے ترکہ میں سے ہو یا کہیں اور سے۔

۱۳۲ - اس کا حکم یہ ہے کہ: حنفیہ مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں تمام احوال میں جائز ہے۔

حنابلہ اس کو قدیم میراثوں میں جائز قرار دیتے ہیں، اور نئے وموجودہ ترکوں کے بارے میں امام احمد نے تصریح کی ہے کہ اگر فریقین کے لئے معلوم ہو تو جائز ہے اور اگر صاحب حق اس چیز سے جس پر صلح ہو رہی ہے ناواقف ہو تو ممنوع ہے۔

۱۳۳ - اگر ترکہ میں سونا یا چاندی ہو، یا دونوں ہوں تو "صرف" (سونا چاندی کے لین دین) کے احکام (مجلس میں قبضہ، اور جنس ایک ہونے کی صورت میں مساوات) کی رعایت ضروری ہے، نیز تخارج کے وقت اس میں ناواقفیت کو درگزر کیا جاتا ہے کیونکہ تخارج کی بنیاد مسامحت (چشم پوشی) پر ہوتی ہے۔

تخارج کے احکام کی تفصیل، اس میں اختلاف اور مسائل کی تخریج اصطلاح: "تخارج" میں ہے(۱)۔

مناسخہ:

۱۳۴ - تناسخ کا لغوی معنی ہے: پے در پے آنا اور تسلسل اور اسی سے ورثاء کا تناسخ (ماخوذ) ہے، اس لئے کہ میراث پہلے میت کے حکم پر تقسیم نہیں ہوتی، بلکہ دوسرے اور مابعد کے میت کے حکم پر (۲)۔

اصطلاح میں تناسخ: کسی وارث کے حق کا تقسیم سے پہلے اس کی موت ہو جانے کی وجہ سے خود اس کے ورثاء کے پاس منتقل ہو جانا ہے۔

۱۳۵ - اگر انسان مر جائے اور اس کے ورثاء کے درمیان ترکہ تقسیم ہونے سے قبل کوئی وارث مر جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو دوسرے میت کے ورثاء وہی پہلے میت کے ورثاء ہوں گے، یا ان میں کوئی ایسا ہوگا جو پہلے میت کا وارث نہیں ہے، اگر دوسرے میت کے ورثاء وہی پہلے میت کے ورثاء ہوں تو موجود ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم کافی ہے، اس اعتبار سے کہ دوسرا میت پہلے میت کی وفات کے وقت معدوم تھا، اور اس کی ضرورت نہیں کہ اولاً پہلے میت کے ورثاء کے درمیان، پھر دوسرے میت کے ورثاء کے درمیان ترکہ کو تقسیم کیا جائے، کیونکہ ورثاء میں تبدیلی نہیں ہوئی۔

(۱) السراجیہ ص ۵۸، بدایۃ المجتہد ۲/۳۳۱ طبع سوم الحلبی، شرح روض الطالب ۳/۳۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۵/۲۱۷-۲۱۸، منتہی الارادات ۲/۷۳ طبع دار العروبہ۔

(۲) القاموس۔

(۱) البحر الرائق ۵/۲۱۰ طبع العلمیہ، الدسوقی ۳/۳۱۸، ۳/۳۱۵، نہایۃ المحتاج ۴/۳۷۵، قلیوبی ۲/۳۷۲، المغنی ۴/۵۴۳ طبع الریاض، السراجیہ ص ۲۳۶-۲۳۷، المبسوط ۲۵/۱۵، ۱۶۰۔

(۲) المصباح المنیر۔

۱۳۶ – اگر میت ایک ہی بیوی سے بیٹے اور بیٹیوں کو چھوڑے، پھر ترکہ کی تقسیم سے پہلے ان میں سے کوئی مر جائے اور بقیہ بہن بھائیوں کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں تو ان کے درمیان ایک بار تقسیم کر دینا کافی ہے، اس حساب سے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

۱۳۷ – اگر دوسرے میت کے ورثاء میں کوئی ایسا ہو جو پہلے میت کا وارث نہیں تھا تو ضروری ہے کہ پہلے میت کا ترکہ اس کے ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے، پھر دوسرے میت کا حصہ میراث کے احکام کے مطابق اس کے اپنے ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ میت نے ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑا، پھر ان دونوں کے درمیان ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بیٹا مر گیا اور اس نے بیٹی اور بہن کو چھوڑا تو پہلے میت کا ترکہ بیٹے اور بیٹی کے درمیان تقسیم ہوگا، اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہوگا پھر بیٹے کا حصہ اس کی بیٹی اور بہن کے درمیان تقسیم ہوگا، دونوں کو آدھا آدھا ملے گا۔ مناسخات میں یہی حکم جاری ہوگا(۱)۔

مواریث کا حساب:

۱۳۸ – اگر ترکہ کا مستحق صرف ایک وارث ہو تو تقسیم کی ضرورت نہیں، عصبہ ہو یا ذی فرض یا ذی رحم۔

اور اگر ورثاء کئی ہوں تو ترکہ ان کے درمیان تقسیم کرنا ضروری ہے اور ہر وارث اس میں سے اپنا حصہ لے گا، جس کا وہ مستحق ہے، ورثاء کے درمیان ترکہ کو تقسیم کرنے کے لئے امور ذیل لازم ہیں:

۱۳۹ – اول: ورثہ مسئلہ میں ان مقررہ حصوں کو جاننا جس کے وہ ذوی الفروض ورثاء مستحق ہوتے ہیں اور اس کا علم میراث میں ذوی الفروض کے دوسرے ورثاء کے ساتھ احوال کے جاننے پر موقوف ہے۔

۱۴۰ – دوم: ورثہ مسئلہ کی اصل کا علم، یعنی وہ اقل عدد کیا ہے جس سے بلا کسر یعنی کسی ایک مکمل عدد کو ٹکڑوں میں کئے بغیر، تمام ورثاء کے سہام لئے جاسکیں، اور یہ موجودہ ورثاء کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ یا تو نسبی عصبات ہوں گے یا ذوی الفروض، یا دونوں میں سے ہوں گے، اگر صرف عصبہ ہوں تو ان کے افراد کا عدد اصل مسئلہ مانا جائے گا، اور ترکہ ان افراد کے عدد کے حساب سے ان پر تقسیم کر دیا جائے گا، مثلاً تین بیٹوں، یا تین حقیقی یا باپ شریک بھائیوں میں اصل مسئلہ تین سے ہوگا۔

اور ترکہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور ہر وارث کو تہائی ملے گا، اور اسی طرح اگر اس سے زیادہ ہوں اور اگر ان کے ساتھ کوئی ایسی عورت ہو جو ان کی وجہ سے عصبہ بن گئی ہو تو ہر مرد کو دو عورتوں کی جگہ شمار کیا جائے گا، اور ترکہ کو ان کے افراد کے عدد پر تقسیم کیا جائے گا، یوں کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، مثلاً دو بیٹوں اور تین بیٹیوں میں اصل مسئلہ سات سے ہوگا، ہر بیٹے کو دو ساتواں اور ہر بیٹی کو ایک ساتواں حصہ ملے گا، اور تین حقیقی بھائی، اور چار حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ دس سے ہوگا، ہر بھائی کو دو دسواں، اور ہر بہن کو ایک دسواں حصہ ملے گا۔

۱۴۱ – اگر ایک ذی فرض (مقررہ حصہ والا وارث) نسبی عصبات کے ساتھ ہو تو اصل مسئلہ اس عادی کسر کا موقع ہوگا جس سے ہر ذی فرض کا فرض معلوم ہوتا ہے، اور چونکہ فرائض ذیل میں مذکور کسور سے زیادہ اور متجاوز نہیں ہوتے (نصف $\frac{1}{2}$، ربع $\frac{1}{4}$، ثمن $\frac{1}{8}$، ثلثین $\frac{2}{3}$، ثلث $\frac{1}{3}$، اور سدس $\frac{1}{6}$) اس لئے اس صورت میں اصل مسئلہ ان کسور کے مقامات سے خارج نہیں۔

(۱) السراجیہ ص ۲۵۹۔

۱۴۲- اگر مختلف ذوی الفروض اکیلے یا نسبی عصبات کے ساتھ ہوں تو اصل مسئلہ عمومی کسور کے مقامات (جو فرض پر دال ہیں) کے بسیط مضاعف سے ہوگا، اور استقراء سے معلوم ہے کہ کسور کے مقامات کا بسیط مضاعف کسی بھی مسئلہ میں ان سات اعداد سے خارج نہیں، وہ سات اعداد یہ ہیں: ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۲، ۲۴۔

۱۴۳- اگر معلوم ہو کہ مسئلہ میں عول یا رد ہے تو اصل مسئلہ ان اعداد سے خارج ہو جائے گا، ان اعداد میں سے شروع کے پانچ اعداد عمومی کسور جو فرض پر دلالت کرتے ہیں، کے مقامات سے ماخوذ ہیں، اور عدد (۱۲) فروض کی نوع ثانی یعنی ثلثین ($\frac{2}{3}$) ثلث ($\frac{1}{3}$) سدس ($\frac{1}{6}$) کے ساتھ $\frac{1}{4}$ کے اختلاط سے ماخوذ ہے۔

فروض کی نوع اول (نصف $\frac{1}{2}$، ربع $\frac{1}{4}$ اور ثمن $\frac{1}{8}$) اور عدد (۲۴) فروض کی مذکورہ نوع ثانی کے ساتھ $\frac{1}{8}$ کے اختلاط سے ماخوذ ہے۔

عدد (۲۴) کو موروثہ کے مسائل کی اصل اعتبار کرنا ماسبق سے بے نیاز کر دیتا ہے، اور اس میں آسانی اور سہولت زیادہ ہے۔

ترتیب مسئلہ کی اصل کو جاننا ضروری ہے، تاکہ مستحقین ترکہ میں سے ہر وارث کے حصوں کا علم ممکن ہو۔

۱۴۴- سوم: مستحقین ورثاء میں سے ہر وارث کے حصوں کی تعداد کا علم، اگر وارث ذوی فرض (مقرر حصے والا) ہو تو ترکہ سے اس کے حصوں کا عدد وہ ہوگا جو اصل مسئلہ کو اس کسر میں (جو اس کے فرض کو بتائے) ضرب دینے سے حاصل ہو، چنانچہ اگر مسئلہ میں ماں اور باپ ہوں تو ماں کا حق ثلث ہے، اور اصل مسئلہ تین سے ہوگا، اور اگر کوئی عصبہ ہو اور ترکہ میں سے اس کے لئے کچھ باقی رہے تو اس کے سہام کا عدد وہ ہوگا، جو اصل مسئلہ سے تمام ذوی الفروض کو الگ کرنے کے بعد اصل مسئلہ سے باقی بچے، چنانچہ اگر ورثاء میں بیوی اور باپ ہوں تو اصل مسئلہ چار سے ہوگا، اس لئے کہ بیوی کے لئے ربع ہے، لہذا اس کے لئے ایک حصہ اور باقی تین حصے باپ کے لئے ہوں گے۔

۱۴۵- چہارم: ترکہ میں سے ایک حصہ کی مقدار کا جاننا اور اس کا مصداق ترکہ میں اصل مسئلہ سے تقسیم کے بعد جو حاصل تقسیم ہو وہ ہوتا ہے بشرطیکہ حصے اصل مسئلہ کے مساوی ہوں، مثلاً شوہر، بیٹے اور بیٹی ہوں تو اصل مسئلہ چار سے ہوگا شوہر کے لئے ایک حصہ، بیٹی کے لئے ایک حصہ، اور بیٹے کے لئے دو حصے ہوں گے۔

۱۴۶- پنجم: ترکہ میں سے ہر وارث کے حصے کی مقدار جاننا، اور یہی ترکہ کا نتیجہ مقصود ہوتا ہے، اس کا مصداق ترکہ سے ایک حصہ کی مقدار کو ہر وارث کے حصے کے عدد میں ضرب دینے کا جو حاصل ہوتا ہے، وہ ہوتا ہے، پھر سابقہ طریقہ کے مطابق ہر اصل مسئلہ سے ہر وارث کے حصوں کے عدد کے علم کے بعد جب ان کو جمع کر دیں گے اور مجموعی حصوں کا اصل مسئلہ کے ساتھ موازنہ کریں گے تو وہ تین حال سے خالی نہیں:

الف- مجموعی سہام (تمام حصوں کا مجموعہ) اصل مسئلہ کے مساوی ہو تو اس وقت مسئلہ عادلہ (عدل والا، برابری والا) ہوگا، کیونکہ ہر وارث ترکہ سے اپنا حصہ بلا کم وبیش لے رہا ہے، مثلاً اگر مسئلہ میں شوہر اور حقیقی بہن ہوں۔

ب- ذوی الفروض کا مجموعہ، اصل مسئلہ سے زائد ہو تو اس وقت مسئلہ عول والا ہوگا، جیسا کہ شوہر اور حقیقی یا باپ شریک دو بہنوں کی صورت میں۔

ج- ذوی الفروض کے حصوں کا مجموعہ، اصل مسئلہ سے کم ہو اور کوئی نسبی عصبہ نہ ہو جو ذوی الفروض کے حصوں کو دینے کے بعد باقی ترکہ کا مستحق ہو تو اس وقت کہا جائے گا کہ مسئلہ میں رد ہے۔

ابتدائی دونوں امور (عول اور رد) کا بیان ماسبق میں ہو چکا ہے۔

خاص لقاب سے مشہور میراث کے مسائل:

مقررہ قواعد واحکام کی وجہ سے فرائض کے بعض مسائل خاص خاص القاب کے ساتھ مشہور ہیں، ان میں سے کچھ مسائل کے احکام فقہاء کے نزدیک اتفاقی ہیں اور کچھ مختلف فیہ۔

۱۴۷ - اول: مشرکہ، حماریہ حجریہ اور یمیہ۔

صورت مسئلہ: عورت کا انتقال ہوا اور اس نے شوہر، ماں، ماں شریک دو بھائی، یا ماں شریک دو بہنیں، یا ایک بھائی اور ایک بہن (دونوں ماں شریک) چھوڑے اور ان کے ساتھ دو حقیقی بھائی چھوڑے، اس میں صحابہ کرام اور فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے۔

حضرت علی، ابوموسی اشعری، اور ابی بن کعب کے نزدیک شوہر کے لئے نصف، ماں کے لئے سدس (چھٹا) اور ماں شریک بھائیوں کے لئے (تہائی) ہے اور حقیقی بھائیوں کے لئے کچھ نہیں، یہی حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے اصح روایت ہے۔

حضرت عثمان اور زید رضی اللہ عنہما کے نزدیک ماں شریک بھائیوں اور حقیقی بھائیوں دونوں کو شریک کیا جائے گا، اور ثلث (تہائی) کو ان کے درمیان برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، نیز مرد وعورت کے حصے میں برابری ہوگی۔

یہی شریح، ثوری، مالک اور شافعی کی رائے ہے۔

حضرت عمرؓ ابتداء شرکت کے قائل نہیں تھے، پھر انہوں نے شرکت کی طرف رجوع کرلیا، حضرت ابن عباس سے دو روایتیں ہیں: اظہر شرکت ہے، حضرت ابن مسعود سے دو روایتیں ہیں: اظہر عدم شرکت ہے۔

۱۴۸ - اس مسئلہ کو مسئلہ مشرکہ اس لئے کہتے ہیں کہ حقیقی بھائی بہن، ماں شریک بھائی بہن کے ساتھ میراث میں شریک ہوتے ہیں، اور اسی طرح اس کو حماریہ، حجریہ اور یمیہ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ جب حضرت عمر سے اس مسئلہ میں فتوی پوچھا گیا تو انہوں نے عدم شرکت کا فتوی دیا، تو حقیقی بھائیوں نے کہا: فرض کیجئے کہ ہمارا باپ حمار (گدھا) تھا (اور ایک روایت میں ہے کہ سمندر میں پڑا ہوا پتھر تھا) تو کیا ہم سب ایک ماں سے نہیں ہیں؟ یہ سن کر حضرت عمر نے اپنی پہلی رائے سے رجوع کرلیا اور شرکت کا فتوی دیا، ان سے عرض کیا گیا کہ پہلے آپ نے کچھ اور فتوی دیا تھا؟ تو انہوں نے کہا: وہ ہمارے سابقہ فیصلہ کے مطابق تھا اور یہ ہمارے اس فیصلہ کے مطابق ہے۔

صاحب مبسوط نے شرکت کی رائے ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: اور وہ یعنی شرکت کا قول فقہی اعتبار سے معنویت رکھتا ہے اس لئے کہ میراث کا استحقاق قرب اور نسبت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور ماں کے واسطے سے میت سے وابستہ ہونے میں سب برابر ہیں، اور حقیقی بھائیوں کو یہ ترجیح حاصل ہے کہ وہ باپ کے واسطے سے میت سے وابستہ ہیں، تو اس زیادتی اور ترجیح کی وجہ سے اگر وہ ماں شریک بھائیوں سے مقدم نہ ہوں تو کم از کم ان کے برابر ہوں گے، اور وہ ماں شریک بھائیوں سے مقدم وراجح محض اس وجہ سے نہیں ہیں کہ باپ کے واسطے سے وابستگی، عصبہ ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور عصبات کا استحقاق ان کے حق میں باپ سے مؤخر ہوتا ہے، ہاں ماں کے واسطے سے وابستگی باقی اور موجود ہے، اور وہ اس میں برابر ہیں۔

قائلین تشریک نے ماں شریک بھائی بہن اور حقیقی بھائی بہن کے سلسلہ میں مذکر ومؤنث کو میراث میں برابر قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کی میراث ماں کی اولاد ہونے کے اعتبار سے ہے، اور ان کا حکم مساوات ہے، اور یہ فریقین کے درمیان ثلث کو آدھا آدھا تقسیم کرنے کے بعد ہوگا۔

۱۴۹ - شرکت کے حق میں ان کے بعض دلائل حسب ذیل ہیں:

اول: اگر ماں کی اولاد میں سے کوئی چچا کا بیٹا ہوتا تو ماں کی قرابت کی وجہ سے شریک ہوتا اگرچہ اس کا عصبہ ہونا ساقط ہے، تو حقیقی بھائی بدرجہ اولیٰ شریک ہوگا۔

دوم: اس مسئلہ میں حقیقی بھائی بہن اور ماں شریک بھائی بہن دونوں جمع ہیں اور وہ میراث کے اہل ہیں، جب ماں شریک بھائی بہن وارث ہیں تو حقیقی بھائی بہن بھی وارث ہوں گے، جیسا کہ اگر مسئلہ میں شوہر نہ ہوتا۔

سوم: ارث کی بنیاد یہ ہے کہ اقوی کو اضعف پر مقدم کیا جائے، اور قوی کا کم سے کم حال یہ ہے کہ وہ اضعف کے ساتھ شریک ہوتا ہے، میراث کا یہ کوئی اصول نہیں ہے کہ قوی، اضعف کی وجہ سے ساقط ہو جائے، اور حقیقی بھائی بہن، ماں شریک بھائی بہن سے زیادہ قوی ہوتے ہیں (۱)۔

۱۵۰ - عدم تشریک کے قائلین کا استدلال جن دلائل سے ہے ان میں سے بعض یہ ہیں: اول فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ" (۲) (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے اور اگر یہ لوگ اس سے زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔

کیونکہ بالاتفاق آیت سے مراد خاص طور پر ماں شریک بھائی بہن ہیں، اسی پر مفسرین کا اجماع ہے، اور حضرت ابی وسعد بن ابی وقاصؓ کی قراءت: "وله أخ أو أخت من أمه" سے یہی معلوم ہوتا ہے، لہذا حقیقی بھائیوں کو ماں شریک بھائی بہن کے ساتھ شریک کرنا ظاہر آیت کے خلاف ہے، اور اس سے ایک دوسری آیت "وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" (۱) (اور اگر وارث چند بھائی بہن مرد وعورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا) کی مخالفت لازم ہوتی ہے، اس لئے کہ آیت "إخوة" سے مراد ماں شریک بھائیوں کے علاوہ تمام بھائی بہن ہیں، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر قرار دیا ہے، لیکن قائلین تشریک مرد وعورت میں مساوات کرتے ہیں، اور یہ آیت کے خلاف ہے۔

دوم: فرمان نبوی: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر" (۲) (ذوی الفروض یعنی حصے والوں کو ان کا حصہ دے دو اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچ رہے، وہ قریب کے مرد رشتہ دار کا ہے) فریضہ والوں کو ان کا حصہ دینے کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ماں شریک بھائی بہن کے لئے سارا ثلث ہو، اس لئے کہ وہ ذوی الفروض میں سے ہیں، لہذا حقیقی بھائی بہن کی اس میں شرکت خلاف حدیث ہے۔

سوم: اگر مسئلہ میں ماں شریک بھائی بہن میں سے کوئی ایک ہو اور بہت سے حقیقی بھائی ہوں تو اس پر اجماع ہے کہ ماں شریک بھائی بہن کے لئے چھٹا حصہ اور باقی بھائیوں کے لئے ثلث (تہائی) ہے۔

جب ماں کی اولاد میں ایک کو حقیقی بھائیوں پر اس قدر ترجیح ہے تو یوں یہ جائز نہ ہوگا کہ ماں کی اولاد میں سے دو حقیقی بھائیوں کو ساقط کردیں۔

---

(۱) تفسیر طبری ۴؍۲۳۱-۲۳۸۔

(۲) سورۂ نساء ۱۲۔

(۱) سورۂ نساء ۱۷۶۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے حاشیہ میں آچکی ہے۔

غراوین یا غریمتین یا عمریتین:

۱۵۱ - صورت مسئلہ: ایک عورت کا انتقال ہوا اس نے شوہر، ماں اور باپ کو چھوڑا۔ یا ایک مرد کا انتقال ہوا، اس نے بیوی، ماں اور باپ کو چھوڑا۔

پہلے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے ترکہ کا نصف اور ماں کے لئے شوہر کے حصے کے بعد باقی کا تہائی ہے۔

اور دوسرے مسئلہ میں: بیوی کے لئے چوتھائی اور ماں کے لئے بیوی کے حصے کے بعد باقی کا ثلث (تہائی) ہے اور دونوں صورتوں میں باپ کے لئے وہ ہوگا جو شوہر یا بیوی اور ماں کے حصے کے بعد باقی رہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جو دو مرد و عورت جو مال کو تہائی تہائی لیتے ہیں، ضروری ہے کہ زوجیت (میاں بیوی) کے حصے کے بعد، بقیہ کو بھی وہ لے لیں، مثلاً وہ بھائی بہن جو حقیقی یا باپ شریک ہوں، نیز یہ ضابطہ ہے کہ اگر ایک درجے کے مرد و عورت جمع ہوں تو مرد کا حصہ عورت کے حصے کے دوگنا ہوگا۔ لہذا اگر شوہر کے ساتھ ماں کو پورے ترکہ کا ثلث دیا جائے تو وہ باپ سے افضل ہو جائے گی، حالانکہ بیوی کے ساتھ باپ کا حصہ ماں کے حصے کا دوگنا نہیں تھا، اور بعض حضرات کی طرف سے یہ اعتراض درست نہیں ہونا چاہئے کہ اگر دونوں بیٹے کے ساتھ جمع ہوں تو دونوں برابر ہوتے ہیں، کیونکہ قیاس جب یہ کہتے ہیں کہ "ضابطہ یہ ہے" تو دلیل کی بنیاد پر کسی فرض سے اس کا ٹکرانا اس کے منافی نہیں، جیسا کہ اس سے ماں شریک بھائی بہن، مرد و عورت کے حصوں کے برابر ہونے میں خارج ہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اختلاف کرتے ہوئے کہا: ماں کو دونوں مسئلوں میں مکمل ثلث ملے گا، ان کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وورثه ابواه فلامه الثلث"(۱)۔ اور فرمان نبوی ہے: "الحقوا الفرائض ..."(۱) (ذوی الفروض یعنی حصے والوں کو ان کا حصہ دے دو، اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچے وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے)۔ اور باپ اس صورت میں عصبہ ہے لہذا ذوی الفروض کے بعد باقی ان کا ہوگا صاحب مغنی فرماتے ہیں جیسا کہ صاحب المہذب اور دوسروں نے ان سے نقل کیا ہے کہ دلیل حضرت ابن عباس کے قول کی مؤید ہے اگر صحابہ کرام کا اس کے خلاف اجماع نہ ہوتا۔

۱۵۲ - ان دونوں مسئلوں میں اگر باپ کی جگہ دادا ہوگا تو ماں کے لئے پورے مال کا تہائی ہوگا، یہی حضرت ابن عباس کا مذہب اور حضرت ابوبکر صدیق سے ایک روایت ہے۔

اہل کوفہ نے اسی کو شوہر والے مسئلہ میں حضرت ابن مسعود سے نقل کیا ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے: دادا کے ساتھ بھی ماں کے لئے باقی کا تہائی ہوگا، جیسا کہ باپ کے ساتھ ہے، اور یہی حضرت ابوبکر صدیق سے دوسری روایت ہے، اس روایت کے لحاظ سے انہوں نے دادا کو باپ بنایا ہے، اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ کے حق میں ارشاد باری: "فلامه الثلث" کے ظاہر کو چھوڑ دیا گیا ہے، تاکہ ماں کو باپ پر ترجیح دینا لازم نہ آئے، حالانکہ دونوں قرب میں برابر ہیں۔ البتہ دادا کے حق میں انہوں نے آیت مذکورہ کو اپنے ظاہر پر رکھا ہے: "وورثه ابواه فلامه الثلث"، کیونکہ ماں اور دادا قرب میں برابر نہیں ہیں۔

۱۵۳ - اس مسئلہ کو "غراوین" اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اپنی شہرت کی وجہ سے روشن ستارہ کی طرح تھا، اور "غریمتین" اس لئے کہتے ہیں کہ زوجین میں سے ہر ایک قرض خواہ کی طرح ہوتے ہیں، اور والدین ورثاء کی طرح ہیں جو زوجین کے حصے کو دینے کے بعد بقیہ لیتے ہیں،

---

(۱) سورۂ نساء

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۵ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

اور "غراوین" اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مسائل فرائض میں انوکھے ہیں، اور "عمریتین" اس لئے کہتے ہیں کہ امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطابؓ ہی نے سب سے پہلے ان دونوں مسئلوں میں ماں کے لئے ثلث باقی کا فیصلہ کیا، جمہور صحابہ اور بعد کے علماء نے ان سے موافقت کی (۱)۔ کچھ اور بھی مستثنیٰ مسائل ہیں جن کا ذکر آچکا ہے، ان دو مسائل کا ذکر بھی پیچھے آچکا تھا، لیکن بغیر تفصیل کے، اس لئے ان دونوں کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، اور ان دونوں کی اہمیت بھی ہے۔

خرقاء (شگاف والا):

۱۵۴- صورت مسئلہ: ماں، دادا، بہن۔ اس کو "خرقاء" اس لئے کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے اقوال بہت مختلف ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: ماں کے لئے تہائی اور باقی دادا کے لئے ہے، حضرت زید نے کہا: ماں کے لئے ثلث اور باقی دادا اور بہن کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا، حضرت علی نے کہا: ماں کے لئے ثلث، بہن کے لئے نصف اور باقی دادا کے لئے ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں بہن کے لئے نصف، اور باقی ماں باپ کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، اور دوسری روایت میں (اور یہی حضرت عمر کا قول ہے) بہن کے لئے نصف، ماں کے لئے ثلث، اور باقی دادا کے لئے ہے، اس مسئلہ کو "عثمانیہ" کہا جاتا ہے، کیونکہ حضرت عثمان نے تنہا اجماع کو توڑتے ہوئے فرمایا: ماں کے لئے ثلث، اور باقی دادا اور بہن کے درمیان آدھا آدھا ہوگا۔ کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے اس کا نام "خرقاء" (شگاف والا) پڑا، اور اس مسئلہ کو "مثلثۂ عثمان"، "مربعۂ ابن مسعود"، "مخمسۂ شعبی" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ حجاج نے شعبی سے پوچھا تو انہوں نے کہا: اس میں پانچ صحابہ کا اختلاف ہے، اور اگر اس میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قول شامل کر لیا جائے تو "مسدسہ" ہو جائے گا۔

مروانیہ:

۱۵۵- صورت مسئلہ: چھ متفرق (مختلف جہتوں کی) بہنیں اور شوہر۔ اس صورت میں شوہر کے لئے نصف، حقیقی دونوں بہنوں کے لئے ثلثین، (دو تہائی) ماں شریک دو بہنوں کے لئے ثلث، اور باپ شریک بہنیں ساقط ہیں، اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور اس کا عول نو آئے گا، اس کو "مروانیہ" اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مروان بن حکم کے عہد میں پیش آیا، اور "غراء" اس لئے کہتے ہیں کہ وہ لوگوں میں مشہور تھا۔

حمزیہ:

۱۵۶- صورت مسئلہ: برابر درجے کی تین جدات، جد، اور تین متفرق بہنیں (یعنی مختلف جہات کی) حضرت ابوبکر، اور ابن عباس نے کہا: جدات کے لئے سدس اور باقی جد کے لئے، اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور اٹھارہ سے تصحیح ہوگی، حضرت علی اور ابن مسعود نے کہا: حقیقی بہن کے لئے نصف، اور باپ شریک بہن کے لئے ثلثین، (دو تہائی) کی تکمیل کی خاطر سدس (چھٹا)، جدات کے لئے سدس، اور جد کے لئے سدس۔ حضرت ابن عباس سے ایک شاذ روایت میں ہے: جدہ (نانی) کے لئے سدس اور باقی جد کے لئے، زید نے کہا: جدات کے لئے سدس، اور باقی جد، حقیقی بہن اور باپ شریک بہن کے درمیان چار حصوں میں تقسیم ہوگا، پھر باپ شریک بہن کو جو ہاتھ آیا ہے حقیقی بہن کو لوٹا دے گی، اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور اس کی تصحیح بہتر سے ہوگی، اور مختصر ہو کر چھتیس سے ہوگا، جدات کے لئے چھ، حقیقی بہن کے

---

(۱) السراجیہ ص ۳۲۲، ۳۴۴، العذب الفائض ۱/ ۵۵، الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۰، ۴۱۴ طبع دار الفکر، التحفہ مع الشروانی ۶/ ۴۰۵۔

لیے اس کا پانچواں حصہ اور اس کی بہن کا حصہ مل کر پندرہ ہوگا، اور جد کے لیے پندرہ، اس کو "حمزیہ" اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے بارے میں حمزہ زیات سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے یہ جواب دیا۔

دیناریہ:

۱۵۷- صورت مسئلہ: زوجہ، جدہ، بنتان (دو بیٹیاں)، بارہ بھائی، اور ایک حقیقی بہن اور ان کے درمیان ترکہ چھ سو دینار ہے۔ جدہ کے لیے سدس (سو دینار)، دو بیٹیوں کے لیے ثلثین (چار سو دینار)، زوجہ کے لیے ثمن (آٹھواں) (پچھتر دینار)، پچیس دینار باقی بچے، ہر بھائی کو دو دینار، اور بہن کو ایک دینار ملے گا اس لیے اس مسئلہ کو "دیناریہ" کہا جاتا ہے، اس مسئلہ کو "داؤدیہ" بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس مسئلہ کے بارے میں داؤد طائی سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے اسی طرح کی تقسیم کی، تو بہن نے امام ابوحنیفہ کے پاس آکر عرض کیا: میرا بھائی مر گیا، اس کا ترکہ چھ سو دینار ہے اور مجھے صرف ایک دینار ملا، تو انہوں نے فرمایا: ترکہ کس نے تقسیم کیا؟ اس نے کہا: آپ کے شاگرد داؤد طائی نے، تو انہوں نے کہا: وہ ناانصافی نہیں کرتا، کیا تیرے بھائی نے جدہ کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، انہوں نے پوچھا: کیا تیرے بھائی نے دو بیٹیوں کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، انہوں نے پوچھا: کیا تیرے بھائی نے بیوی چھوڑی ہے؟ اس نے کہا: ہاں، انہوں نے پوچھا: کیا تیرے ساتھ بارہ بھائیوں کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، تو انہوں نے کہا: تب تمہارا حق ایک دینار ہے۔ یہ مسئلہ ایک پہیلی اور چیستاں ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ایک شخص نے چھ سو دینار اور مرد و عورت سترہ وارث چھوڑے، ان میں ایک وارث کو صرف ایک دینار ملا۔

ممتحنہ:

۱۵۸- صورت مسئلہ: چار بیویاں، پانچ جدات، سات بیٹیاں، اور نو ماں شریک بہن، اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا، بیویوں کے لیے ثمن (آٹھواں حصہ) تین، جدات کے لیے سدس (چھٹا) چار، لڑکیوں کے لیے ثلثین، دو تہائی (سولہ)، اور بہنوں کے لیے بقیہ ایک حصہ، حصوں اور ورثاء کے عدد کے درمیان موافقت نہیں، ورثاء کی خود دو جنس کے ورثاء کے عدد کے درمیان موافقت ہے لہٰذا ان کو ایک دوسرے میں ضرب دینے کی ضرورت ہے، اس لیے چار کو پانچ میں ضرب دو، حاصل ضرب بیس ہوگا، پھر بیس کو سات میں ضرب دو، حاصل ضرب ایک سو چالیس ہوگا، پھر ایک سو چالیس کو نو میں ضرب دو، حاصل ضرب ایک ہزار دو سو ساٹھ ہوگا، اس کو اصل مسئلہ چوبیس میں ضرب دو، حاصل ضرب تیس ہزار دو سو چالیس ہوگا، اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی، "امتحان" کی وجہ یہ ہے کہ کہا جائے: ایک شخص نے چند اصناف کے ورثاء چھوڑے، ہر صنف کی تعداد دس سے کم ہے، اس مسئلہ کی تصحیح تیس ہزار سے زائد سے ہوتی ہے۔

مامونیہ:

۱۵۹- صورت مسئلہ: ماں باپ، دو بیٹیاں، پھر ایک بیٹی کا انتقال ہو اور اس نے ورثاء چھوڑے اور اس مسئلہ کو "مامونیہ" اس لیے کہتے ہیں کہ مامون نے بصرہ کے لیے قاضی کی تعیین کا ارادہ کیا، یحییٰ بن اکثم اس کے سامنے پیش کیے گئے، مامون نے ان کو (کم سنی) کی وجہ سے حقیر سمجھا تو ان سے اس مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا، یحییٰ بن اکثم نے کہا: امیر المومنین بتائیے کہ پہلا میت مرد تھا یا عورت؟ پس مامون سمجھ گیا کہ ان کو مسئلہ کا علم ہے، اس سے ان کو عہدہ دے کر قاضی بنایا۔

اس مسئلہ کا حل پہلے میت کے بدلنے سے بدل جائے گا تفصیل یہ ہے کہ پہلا میت مرد ہوگا یا عورت، اگر مرد ہو تو پہلا مسئلہ چھ سے

ہوگا: دونوں بیویوں کے لئے دو ثلث (دو تہائی)، اور والدین کے لئے سدس سدس، پھر اگر ایک بیٹی جس کا انتقال ہوا اس کے ورثاء میں بہن، جد صحیح (دادا)، جدہ صحیحہ (دادی) ہو تو جدہ کے لئے سدس اور بقیہ جد کے لئے ہوگا اور بہن ساقط ہے، یہ حضرت ابوبکر کے قول کے مطابق ہے حضرت زید نے کہا: جدہ کے لئے سدس اور بقیہ بہن اور دادا کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا اور مناسخہ کی تصحیح ہوگی، اور اگر پہلی میت عورت ہو تو مرنے والی بیٹی نے: بہن، جدہ صحیحہ (نانی) اور جد فاسد (نانا) چھوڑا تو جدہ کے لئے سدس، بہن کے لئے نصف، اور بقیہ انہی دونوں پر رد ہوگا، اور جد فاسد بالاجماع ساقط ہے۔ "الاختیار شرح المختار" میں اسی طرح ہے(1)۔

(1) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۷۷-۲۷۸۔

اِرجاف

تعریف:

۱- ارجاف لغت میں: سخت بے چینی کو کہتے ہیں، اور اس کا اطلاق بری خبروں کے پھیلانے، اور فتنوں کے تذکرہ پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے لوگوں میں بے چینی پیدا ہوتی ہے(1)۔

فقہاء کے یہاں اِرجاف کا استعمال: لوگوں کو فکر مند و پریشان کرنے کے لئے فتنہ کی تلاش اور جھوٹی و بے بنیاد باتوں کی اشاعت کے مفہوم میں ہوتا ہے(2)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تخذیل:

۲- تخذیل: لوگوں کو جنگ سے روکنا اور جنگ کے لئے نکلنے سے نفرت پیدا کرنا، مثلاً یہ کہنا: وقت سخت گرمی کا ہے، سخت مشقت ہے، وغیرہ، لہذا تخذیل: لوگوں کو جنگ کے لئے آمادہ ہونے سے روکنا، اور ارجاف: مسلمانوں میں بے چینی پھیلانا ہے، اس اعتبار سے "ارجاف"، "تخذیل" سے عام ہے(3)۔

---

(1) لسان العرب مادہ (رجف)۔

(2) تفسیر قرطبی ۱۴/ ۲۴۵ طبع دار الکتب، تفسیر سورۂ احزاب آیت/ ۶۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۴/ ۹۵ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، المغنی ۸/ ۳۵۱ طبع مکتبۃ الریاض۔

(3) لسان العرب مادہ (خذل)، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۸۔

ب- اشاعت:

۳- اشاعت کا لغوی معنی: اظہار ہے اور اصطلاح میں: ایسی خبروں کی تشہیر جن کو چھپانا چاہئے، کیونکہ لوگوں پر عیب آتا ہے، اور اس سے حدیث میں ہے: "أيما رجل أشاع على رجل عورة ليشينه بها ..."(۱)، (جس نے کسی کی پردہ دری کی تاکہ اس پر عیب لگائے ...)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- إرجاف حرام ہے، اس کو چھوڑنا واجب ہے، کیونکہ اس میں مسلمانوں کی ایذا رسانی ہے، اور إرجاف کرنے والا مستحق تعزیر ہے(۲)، فرمان باری ہے: "لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَا إِلَّا قَلِيْلًا مَلْعُوْنِيْنَ أَيْنَمَا ثُقِفُوْا أُخِذُوْا وَقُتِّلُوْا تَقْتِيْلًا"(۳) (اگر منافقین اور وہ لوگ باز نہ آئیں جن کے دلوں میں روگ ہے اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں تو ہم ضرور آپ کو ان پر مسلط کریں گے پھر یہ لوگ آپ کے پاس مدینہ میں بس قدرے قلیل رہنے پائیں گے اور وہ بھی پھٹکارے ہوئے جہاں کہیں بھی مل گئے پکڑ لئے گئے اور ان کے ٹکڑے اڑا دیئے گئے)۔

قرطبی نے کہا: "لنغرينك بهم" یعنی ہم آپ کو ان پر مسلط کردیں گے اور آپ ان کا صفایا کردیں گے(۴)۔

حضور ﷺ کو اطلاع ملی کہ کچھ منافقین لوگوں کو غزوۂ تبوک میں جانے سے روک رہے ہیں، تو آپ نے ان کے پاس طلحہ بن عبید اللہ کو چند صحابہ کے ساتھ بھیجا، اور ان کو یہ حکم دیا کہ جاکر ان کے گھروں کو جلادیں، اور حضرت طلحہ نے ایسا ہی کیا(۱)۔

۵- امام کے لئے ناجائز ہے کہ اپنے ساتھ جہاد میں جھوٹی خبر پھیلانے والے کو لے جائے(۲) اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ، لَوْ خَرَجُوْا فِيْكُمْ مَا زَادُوْكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَّلَأَوْضَعُوْا خِلَالَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ"(۳) (لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا اس لئے انہیں جما رہنے دیا اور کہہ دیا گیا کہ بیٹھے رہنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو، اگر یہ لوگ تمہارے ساتھ شامل ہوکر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے)۔

اگر کوئی جھوٹی خبر پھیلانے والا فوج کے ساتھ چلا جائے تو مال غنیمت سے اس کے لئے حصہ نہیں لگایا جائے گا، اور نہ ہی اس میں سے اس کو عطیہ کے طور پر دیا جائے گا(۴)۔

فقہاء نے إرجاف کے احکام "کتاب الجہاد" اور مال غنیمت کی تقسیم میں ذکر کئے ہیں۔

---

(۱) لسان العرب مادہ (شیع)۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۳؍۵۸۲ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ، عمدۃ أرباب الفتوی ص؍۸۲ طبع بولاق ۱۳۰۲ھ۔

(۳) سورۂ احزاب؍۶۰، ۶۱۔

(۴) تفسیر قرطبی ۱۴؍۲۴۶۔

---

(۱) معین الحکام ص؍۲۱۰ طبع المطبعۃ المیمنیہ، اس حدیث کو ابن ہشام نے السیرۃ (۴؍۵۱۷ طبع مصطفی الحلبی) میں روایت کیا ہے۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۴؍۱۹۳، المغنی ۸؍۳۵۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۳) سورۂ توبہ؍۴۶، ۴۷۔

(۴) المغنی ۸؍۳۵۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۵؍۱۹۵، حاشیہ قلیوبی ۴؍۱۹۳۔

أرحام

تعریف:

۱- أرحام: رحم کی جمع ہے، اور رحم (رَحِم، رِحْم): بچہ دانی کو کہتے ہیں، اور مجازاً یہ لفظ قرابت کے معنی میں ہے۔ "المہذب" میں ہے: بینهما رحم یعنی ان کے درمیان نزدیکی قرابت ہے، اور ابن اثیر نے کہا کہ ذو رحم: قارب اور رشتہ دار ہیں (۱)۔ رحم: واحد و جمع ہر ایک کے لئے استعمال ہوتا ہے (۲)۔

علماء فرائض کو چھوڑ کر تمام فقہاء کے یہاں جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد رشتہ دار ہوتے ہیں (۳)۔ البتہ بعض مذاہب کی جزئیات میں أرحام اور أقارب کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بتائی گئی ہے، مثلاً حنابلہ کے یہاں اگر قرابت پر وقف ہو تو اس میں ماں کی قرابت داخل نہیں، جب کہ اگر ذوی الأرحام پر وقف ہو تو اس میں دونوں طرف (ماں، باپ) کے قرابت دار داخل ہوں گے (۴)۔ حالانکہ اہل فرائض کے یہاں ذوی الأرحام اخص ہیں، ان سے مراد ان کے نزدیک وہ رشتہ دار ہوتے ہیں جو ذوی الفروض یا عصبات کی قسم سے نہ ہوں، مرد ہو یا عورت (۵)۔

فقہاء کی زبان میں الأرحام اور ذوی الأرحام دونوں کا معنی ایک ہے (۱)۔

۲- رحم کی دو قسمیں ہیں:

رحم محرم (وہ رشتہ جس میں نکاح حرام ہے) رحم غیر محرم (وہ رشتہ جس میں نکاح حرام نہیں ہے)۔

رحم محرم (نکاح کی حرمت والے رشتہ) کا ضابطہ: یہ ہے وہ شخص جن کے درمیان ایسی قرابت ہو کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کر لیا جائے تو ان کا آپس میں نکاح ناجائز ہو، مثلاً باپ، مائیں، بھائی، بہن، اجداد (دادا، نانا)، جدات (دادی، نانی)، اگرچہ اوپر کے ہوں، اولاد اور ان کی اولاد (خواہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں) اگرچہ نیچے کی ہوں، چچا، پھوپھیاں، ماموں، خالہ، اور ان کے علاوہ جو لوگ رشتہ دار ہیں ان میں "محرمیت" (نکاح کی حرمت) نہیں، مثلاً چچا کی بیٹیاں، پھوپھی کی بیٹیاں، ماموں کی بیٹیاں، خالہ کی بیٹیاں (۲)۔

شرعی حکم:

رشتہ داروں کے ساتھ بہت سے احکام وابستہ ہیں، جو تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں اور وہ یہ ہیں:

صلہ رحمی:

۳- صلہ: ایسا فعل جس کی وجہ سے انسان کو صلہ رحمی کرنے والا (رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے والا) شمار کیا جانے لگے ...

---

(۱) النہایۃ لابن اثیر۔
(۲) شرح الروض ۳/ ۵۳۔
(۳) قلیوبی ۳/ ۵۸، شرح السراجیہ رص ۱۵، الخرشی ۸/ ۱۷۶، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳، العذب الفائض ۲/ ۱۵۔
(۴) مطالب اولی النہی ۴/ ۳۵۹-۳۶۰۔
(۵) شرح السراجیہ رص ۱۵، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳، العذب الفائض ۲/ ۱۵۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، شرح السراجیہ ص ۵۳، التاج والاکلیل ۱/ ۲۳۷، حاشیۃ الرملی علی شرح الروض ۳/ ۵۳۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۲۲، الفروق ۱/ ۱۴۷، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۳۹، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷، فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۲۹۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۸۰۷۔

بعض نے کہا: صلہ کبھی نوعیت کی نیکی اور احسان کرنا ہے(۱)۔

والدین وغیرہ کے ساتھ صلہ رحمی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے(۲)، اور شافعیہ میں سے نووی نے اسی کو درست کہا ہے۔

وجوب کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام" (۳) (اور اللہ سے تقویٰ اختیار کرو جس کے واسطے سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (تقویٰ اختیار کرو))۔

اور فرمان نبوی ہے: "**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت**" (۴) (جو شخص اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کو چاہئے کہ اپنے مہمان کی خاطر داری کرے، اور جو شخص اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کو چاہئے کہ صلہ رحمی کرے اور جو شخص اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کو چاہئے کہ اچھی بات کرے یا خاموش رہے)۔ شافعیہ نے والدین اور غیر والدین میں تفریق کی ہے، چنانچہ وہ دوسرے علماء کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے اور یہ کہ ان کی نافرمانی اور ان کے ساتھ شفقت کا معاملہ نہ کرنا گناہ کبیرہ ہے، لیکن والدین

(۱) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۵، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۹، الزواجر لابن حجر ۲/ ۶۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۴۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۴۹، فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۹/ ۱۸۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱، دیکھئے: تفسیر قرطبی آیت مذکورہ کی تفسیر، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۴۹۔

(۴) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۸ طبع عیسیٰ الحلبی) نے بروایت ابوہریرہ مرفوعاً کی ہے، دیکھئے: الزواجر ۲/ ۷۳، ۷۲۔

کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی سنت ہے، تاہم شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اقارب کے ساتھ حسن سلوک کو شروع کرنا سنت ہے، اور حسن سلوک کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا گناہ کبیرہ ہے(۱)۔

والدین کے ساتھ صلہ رحمی و حسن سلوک:

۴- بالاجماع ماں کے ساتھ صلہ رحمی اور حسن سلوک باپ کے ساتھ حسن سلوک سے مقدم ہے، اس لئے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: "**من أحق الناس بحسن صحابتي**" (سب سے زیادہ کون حقدار ہے کہ میں اس کے ساتھ حسن سلوک کروں؟) آپ ﷺ نے فرمایا: "**أمك ثم أمك، ثم أبوك**" (۲) (تیری ماں پھر فرمایا: تیری ماں، پھر تیری ماں، پھر تیرے باپ)۔

والدین کے ساتھ حسن سلوک کو فقہاء اکثر لفظ "بر" سے تعبیر کرتے ہیں، اور دوسرے اقارب کے ساتھ حسن سلوک کے لئے "صلہ" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، لیکن اس کے برعکس بھی ہوتا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "صلة الأبوين" و "بر الأرحام"، چونکہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کے اکثر احکام کی تعبیر لفظ "بر الوالدين" سے ہے اس لئے ان احکام کی تفصیلی جگہ "البر" کی اصطلاح ہے، تاہم یہاں آسانی کے لئے ضروری احکام بیان کئے جا رہے ہیں ساتھ ساتھ بقیہ رشتہ داروں کے احکام تفصیل سے بیان ہوں گے(۳)۔

(۱) الجمل علی المنہج ۳/ ۵۹۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۲) حدیث: "من أحق الناس..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۷۴، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی طبع عیسیٰ الحلبی) نے بروایت ابوہریرہ کی ہے، نیز دیکھئے: البجیرمی ۳/ ۲۲۸، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۰۸۔

(۳) الزواجر ۲/ ۶۱، الفروق ۱/ ۴۳، ابن عابدین ۵/ ۲۴۳، فتاویٰ ابن تیمیہ ۳/ ۲۲۲۔

والدین کے علاوہ اقارب کے ساتھ حسن سلوک:

۵- حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ صلہ اور احسان کے حکم میں باپ کے انتقال کے بعد بڑا بھائی باپ کی طرح ہے، اسی طرح ... اگر چچا ہو تو چچا ہو، اور بڑی بہن اور خالہ صلہ و احسان میں ماں کی طرح ہے۔

قریب قریب یہی کچھ شافعیہ میں سے زرکشی نے چچا اور خالہ کے بارے میں اختیار کیا ہے، چونکہ وہ چچا کو باپ کے درجہ میں اور خالہ کو ماں کے درجے میں رکھتے ہیں اس لئے کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے: "إن الخالة بمنزلة الأم وإن عم الرجل صنو أبيه"(1) (خالہ ماں کے درجہ میں ہے اور چچا باپ کے مثل ہے)۔

لیکن زرکشی کی بات ائمہ شافعیہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ والدین خصوصیت سے لحاظ، احترام اور حسن سلوک میں ایک اعلی درجہ اور بلند مقام پر ہیں کہ بقیہ رشتہ داروں کو اس درجہ کا لحاظ، احترام اور حسن سلوک حاصل نہیں ہے، شافعیہ نے سابقہ صحیح احادیث کا جواب یہ دیا کہ اس پر عمل کے لئے کسی خاص سلسلہ میں مشابہت (اور ان کے جیسے احکام کا ثابت ہونا) کافی ہے، مثلاً خالہ اور ماں کے تعلق سے پرورش اور باپ اور چچا کے تعلق سے اکرام اور اعزاز میں مشابہت ومناسبت ہے(2)۔

کن رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی مطلوب ہے؟

۶- کن رشتہ داروں کے ساتھ احسان مطلوب ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کی دو رائیں ہیں:

اول: خاص طور پر رحم محرم (نکاح کی حرمت والے) کے ساتھ احسان مطلوب ہے، دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ نہیں، یہی حنفیہ کے یہاں ایک قول اور مالکیہ کے یہاں غیر مشہور قول ہے اور حنابلہ میں ابو الخطاب کا قول ہے(1)۔ انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ اگر تمام اقارب کے ساتھ احسان واجب ہو تو سارے انسانوں کے ساتھ واجب ہوگا اور یہ دشوار ہے، لہذا کسی قرابت کی تحدید ضروری ہے جس کے ساتھ احسان واجب ہو اور اس کے حق میں قطع رحمی حرام ہو، اور یہ رحم محرم (حرمت نکاح) کی قرابت ہے۔

فرمان نبوی ہے: "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها وأختها فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"(2) (کسی عورت کو اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ یا اس کے بھائی یا اس کی بہن کی بیٹی کے ساتھ نکاح میں نہ لایا جائے کہ اگر تم ایسا کرو گے تو قطع رحمی ہوگی)۔

دوم: رشتہ دار کے ساتھ احسان کرنا مطلوب ہے، خواہ وہ حرمت والا ہو یا نہ ہو، یہی حنفیہ کا قول، مالکیہ کے یہاں مشہور قول اور امام احمد کی تصریح ہے، اور شافعیہ کے اطلاق سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، کیونکہ شافعیہ میں سے کسی نے احسان کو رحم محرم (حرمت نکاح والے

( ) حدیث: "عم الرجل صنو أبيه ....." کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۳۲ طبع المطبعة الانصاریہ دہلی) نے حضرت ابوہریرہ کی ہے اور حدیث: "الخالة بمنزلة الأم ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۰۳ طبع السلفیہ) اور ترمذی (۴/ ۳۱۳ طبع مصطفی الحلبی) نے براء بن عازب کی ہے۔

(2) حاشیہ الجمل ۵/ ۹۳، الزواجر ۲/ ۶۶۔

(1) البحر الرائق ۸/ ۵۰۰، الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۰۵، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۸۵۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۴۹، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷۔

(2) حدیث: "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۸۳ طبع المطبعة الانصاریہ دہلی) نے تقریب انہی الفاظ میں کی ہے لیکن آخری حصہ "إنكم إذا فعلتم ..." اس میں نہیں ہے، اس کی اصل صحیحین میں ہے، اس کے آخری حصہ کو طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/ ۳۳۷ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف عراق) میں روایت کیا ہے، دیکھئے: الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۷۔

رشتہ) کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے(۱)۔

اختلاف دین کے باوجود صلہ رحمی اور حسن سلوک:

۷- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان بیٹے کا اپنے کافر والدین کے ساتھ صلہ رحمی اور حسن سلوک مطلوب ہے(۲)۔ البتہ دوسرے کافر رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی، حسن سلوک مسلمان سے مطلوب نہیں اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله" (۳) (جو لوگ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں آپ انہیں نہ پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہیں)۔ اور والدین کی تخصیص کی دلیل فرمان باری ہے "وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا" (۴) (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، اور حنابلہ کی رائے یہی ہے (۵)۔ لیکن سمرقندی نے تحون بن عبدان سے صلہ واحسان میں کافر و مسلم کے درمیان مساوات کو نقل کیا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷، بجیرمی ۴/ ۲۲۹۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۴۵، الزواجر ۲/ ۶۲، الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۸۷، تنبیہ الغافلین ر ۳۸، عمدۃ القاری ۱۳/ ۱۶۴۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۲۲۔

(۴) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۵) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۳۵، تنبیہ الغافلین ر ۳۸، القرطبی ۳/ ۲۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۸۷۔

صلہ رحمی اور حسن سلوک کے درجات:

۸- فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اقارب کے اعتبار سے صلہ واحسان کے درجات متفاوت ہیں، چنانچہ والدین کے ساتھ صلہ واحسان بہ نسبت دیگر محرم رشتہ داروں کے اہم ہے اور محرم رشتہ داروں کے ساتھ صلہ واحسان دوسروں کی بہ نسبت اہم ہے (۱)۔

صلہ واحسان سے مراد یہ نہیں کہ اگر وہ احسان کریں تو تم بھی احسان کرو، کیونکہ یہ تو بدلہ ہوگیا صلہ واحسان تو یہ ہے کہ اگر وہ تمہارے ساتھ قطع رحمی کریں تو بھی تم ان کے ساتھ صلہ واحسان کرو (۲)۔ چنانچہ بخاری وغیرہ میں یہ روایت ہے: "ليس الواصل بالمكافئ ولكن الواصل الذي إذا قطعت رحمه وصلها" (۳) (ناطہ جوڑنے والا وہ نہیں ہے جو احسان کے بدلہ احسان کرے بلکہ ناطہ جوڑنے والا وہ ہے کہ جب اس کا کوئی رشتہ دار اس سے ناطہ توڑے تو وہ جوڑے)۔

صلہ واحسان کا طریقہ؟

۹- صلہ رحمی چند امور سے ہوتی ہے مثلاً:

ملاقات، تعاون جملہ ضروریات پوری کرنا، اور سلام کرنا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "بلوا أرحامكم ولو بالسلام" (اپنے ناطوں کو تر رکھو (یعنی ان کی رعایت کرو) اگرچہ سلام کے ذریعہ ہو) (۴)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، الزواجر ۲/ ۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، الزواجر ۲/ ۷۶، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۲۹ ۵۰۳۔

(۳) حدیث "ليس الواصل بالمكافئ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۲۳ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۱۴ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) نے بروایت عبد اللہ بن عمرو کی ہے۔

(۴) حدیث "بلوا أرحامكم ولو بالسلام" کی روایت بزار نے طرق سے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۱۵۲ طبع قدسی) میں ہے اور سخاوی نے المقاصد

اور ابو الخطاب کے نزدیک محض سلام کرلینا کافی نہیں (۱)۔

جیسے کہ جو رشتہ دار غائب (دور) ہو اس کے حق میں صلہ رحمی خط وکتابت سے ہوتی ہے، اس کی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے، لیکن یہ حکم والدین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کا ہے، والدین اگر آنے اور ملنے کا مطالبہ کریں تو صرف خط وکتابت کافی نہیں (۲)۔

اسی طرح اقارب پر مال خرچ کرنا ان کے ساتھ صلہ رحمی سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذي الرحم ثنتان صدقة وصلة**" (۳) (مسکین پر صدقہ صرف صدقہ ہے جب کہ رشتہ دار پر صدقہ صدقہ اور صلہ رحمی دونوں ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مالدار اپنے حاجت مند رشتہ دار سے ملاقات کرنے پر اکتفا کرے تو یہ اس کی طرف سے صلہ رحمی نہیں اگر وہ اس کے اوپر خرچ کرسکتا ہو (۴)، صلہ رحمی کے تحت ہر طرح کا احسان داخل ہے جس سے صلہ رحمی ہو (۵)۔

صلہ رحمی کی مشروعیت کی حکمت:

۱۰- صلہ رحمی میں بڑی حکمتیں ہیں، ان کی اہمیت کی وضاحت اس حدیث سے ہوتی ہے: "**من سره أن يبسط له رزقه أو ينسأ له في أثره فليصل رحمه**" (۱) (جس شخص کو اس بات سے خوشی ہو کہ اس کا رزق بڑھے اور اس کی عمر دراز ہو تو وہ صلہ رحمی کرے)۔ منجملہ ان بہت سے فوائد کے جن کی طرف فقہاء نے اشارہ کیا ہے اللہ تعالی کی خوشنودی ورضا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے صلہ رحمی اور رشتہ داروں کو خوش کرنے کا حکم دیا ہے۔

نیز مروءت (انسانی وقار اور اعلی صفات) میں اضافہ اور مرنے کے بعد ثواب میں زیادتی ہوتی ہے، کیونکہ اس کی موت کے بعد جب اس کے احسانات کو لوگ یاد کریں گے تو اس کے لئے دعا کریں گے (۲)۔

قطع رحمی (رشتہ کا توڑنا):

۱۱- شافعیہ میں سے ابن حجر ہیتمی نے قطع رحمی کی صورتوں کا ذکر کیا ہے، اور مالکیہ میں سے صاحب تہذیب الفروق نے ان سے موافقت کی ہے۔

ابن حجر نے اس سلسلہ میں دو رائیں ذکر کی ہیں:

اول: رشتہ داروں کے ساتھ بدسلوکی۔

دوم: ایسا کام جو حسن سلوک کے ترک تک پہنچ جائے، اگرچہ

= الحدیث میں کہ اس کے طرق ایک دوسرے سے تقویت حاصل ہے۔

(۱) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶۔

(۲) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۲۹۔

(۳) حدیث "**الصدقة على المسكين.....**" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے، نیز امام احمد (۴/ ۱۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۴۰۷ طبع حیدرآباد دکن) نے بروایت سلمان بن عامر کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے۔

(۴) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۵۹۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۲۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۵۰۷، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲۔

(۵) شرح روض الطالب ۳/ ۸۶، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۳۹، ابن عابدین ۵/ ۲۶۳۔

(۱) حدیث "**من سره أن يبسط له....**" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۲ طبع عیسی الحلبی) نے بروایت انس کی ہے نیز بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۱۵ طبع السلفیہ) نے بروایت انس قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۶، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳۰، تنبیہ الغافلین ص ۴۹، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۷۶۔

یک مکلف (عاقل بالغ) شخص اپنے رشتہ دار کے ساتھ اپنی سابقہ صلہ رحمی و حسن سلوک کو بغیر کسی شرعی عذر کے ختم کردے تو اس کو قطع رحمی کرنے والا کہنا صحیح ہے، و بعض علماء نے (جیسا کہ گذرا) اسے گناہ کبیرہ شمار کیا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے (۱)۔

صلہ و احسان کی نوعیت کے لحاظ سے عذر الگ الگ ہے، شافعیہ و مالکیہ نے ترک ملاقات کے عذر کی تحدید اس عذر کے ساتھ کی ہے جس کی بنیاد پر نماز جمعہ چھوڑی جاسکتی ہے، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں فرض عین ہیں، اور ان کا چھوڑنا گناہ کبیرہ ہے۔ اگر وہ مالی طور پر صلہ و احسان کرتا تھا اور کسی سخت ضرورت یا مال ختم ہونے یا اتباع شریعت میں غیر رشتہ دار کو مقدم کرنے کی وجہ سے مالی احسان نہ کرے تو یہ عذر مانا جائے گا (۲)۔ اور خط و کتابت نہ کرنے کا عذر یہ ہے کہ کوئی معتبر پیغام بر نہ ملے (۳)۔

مالکیہ کے یہاں ایک اور عذر کا اضافہ ہے، وہ یہ کہ مال دار رشتہ دار اپنے فقیر رشتہ دار سے تکبر سے پیش آئے تو اس صورت میں فقیر رشتہ دار کے ذمہ صلہ رحمی واجب نہیں ہے (۴)۔

قطع رحمی کا حکم:

۱۲ - وہ رشتہ جس کو جوڑنے کا حکم ہے اس کو توڑنا بالاتفاق حرام ہے (۵)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ" (۱) (اور جو لوگ اللہ کے عہد کو اس کی پختگی کے بعد توڑتے رہتے ہیں اور اسے کاٹتے رہتے ہیں جس کے لئے اللہ نے جوڑے رکھنے کا حکم دیا ہے اور زمین پر فساد کرتے رہتے ہیں ایسوں پر لعنت ہوگی اور ان کے لئے اس جہان میں خرابی (ہی) ہے)۔

میت کے لئے ضروری امور میں رشتہ داروں کو مقدم کرنا:

۱۳ - اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ میت کے لئے ضروری چیزوں مثلاً غسل، نماز جنازہ اور تدفین میں اقارب کو مقدم کیا جائے گا، البتہ بعض فقہاء رشتہ داروں پر زوجین کو مقدم کرتے ہیں، اور بعض فقہاء ان پر بھی (وہ شخص جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) کو مقدم کرتے ہیں (۲)۔ میت کی نماز جنازہ، غسل اور تدفین میں حکم مختلف ہوتا ہے، اس سلسلہ کے تفصیلی احکام فقہاء اصطلاح "جنازہ" میں ذکر کرتے ہیں۔

اقارب کے لئے ہبہ:

۱۴ - اگر انسان اپنے رشتہ دار کو ہبہ کرے، اور رشتہ دار کے اس پر قبضہ کرنے کے بعد ہبہ کرنے والا رجوع کرنا چاہے تو والد کے علاوہ کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرنا بالاتفاق ممنوع ہے، البتہ اولاد کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرنے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

الف۔ رجوع ممنوع ہے، یہی حنفیہ کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے (۳)، اس لئے کہ حاکم کی مرفوع روایت میں ہے: "إذا

---

(۱) الزواجر ۲/۸۷، ۸۸، تہذیب الفروق ۱/۱۵۹، تحفۃ المحتاج ۷/۲۰۸۔
(۲) الزواجر ۲/۹۷، تہذیب الفروق ۱/۱۶۰، اور اس کے بعد کے صفحات، الطحطاوی علی الدر ۴/۲۰۵۔
(۳) الزواجر ۲/۸۰، الفواکہ الدوانی ۲/۳۸۶، تہذیب الفروق ۱/۱۶۰۔
(۴) الفواکہ الدوانی ۲/۳۸۶۔
(۵) تنبیہ الغافلین ص ۷، الفواکہ الدوانی ۲/۳۸۶، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح البہجہ ۳/۴۳، تہذیب الفروق ۱/۱۶۰، الزواجر ۲/۷۲، فتاوی ابن تیمیہ ۳/۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۳۔

---

(۱) سورۂ رعد/۲۵۔
(۲) دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۰، اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۱/۸۰۶، مواہب الجلیل ۲/۲۱۲، مغنی المحتاج ۱/۳۴۹، کشاف القناع ۱/۷۹۔
(۳) البحر ۷/۲۰، العنایہ علی الہدایہ ۷/۲۲، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۸۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۲۷۱۔

كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها"(۱) (اگر ہبہ محرم رشتہ دار کے لئے ہو تو اس سے رجوع نہیں کرے گا) حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا: یہ شیخین کی شرط کے موافق ہے۔

ب- باپ اور دوسرے اوپر کے رشتہ دار (دادا اور پردادا) کے لئے رجوع جائز ہے، جب کہ ہبہ کردہ مال اس شخص کے قبضہ میں موجود ہو جس کو ہبہ کیا گیا، یہی شافعیہ کا قول ہے(۲)، اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: "لايحل لرجل أن يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده"(۳) (کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ کوئی عطیہ دے یا ہبہ کرے، پھر رجوع کرے ہاں والد اس مال میں رجوع کر سکتا ہے جو اس نے اپنی اولاد کو دیا ہو)۔

"شرح الروض" میں ہے کہ یہ مکروہ ہے، اگر تمام اولاد کو برابر عطیہ دیا ہو۔

ماں باپ رجوع کر سکتے ہیں، دوسرے نہیں، یہی مالکیہ کا قول ہے، لیکن ماں بڑی اور بالغ اولاد سے رجوع نہیں کرے گی، اسی طرح چھوٹی اولاد سے بھی نہیں اگر اس کا باپ مر چکا ہو، اور اگر ہبہ کے بعد وہ یتیم ہو جائے تو اس میں دو قول ہیں، یہ حکم اس صورت میں ہے جب ہبہ کرنے والے نے یہ نہ کہا ہو: یہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہے، یا صلہ رحمی کے طور پر دیا ہو، اور اگر اس طرح کی کوئی نوعیت ہو تو رجوع کرنا منع ہے(۱)۔

باپ کے بارے میں امام احمد کا ظاہر مذہب مالکیہ کی طرح ہے، اور ماں کے بارے میں خرقی کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے، لیکن امام احمد سے صراحتاً یہ منقول ہے کہ ماں کے لئے رجوع درست نہیں ہے(۲)۔ نفس حکم اور استثنائی احکام میں کچھ تفصیلات ہیں، جن کے لئے اصطلاح: "ہبہ" سے رجوع کیا جائے۔

اقارب کے لئے وراثت:

۱۵- فرائض کی اصطلاح میں رحم: ہر وہ رشتہ دار ہے جو ذوی الفروض یا عصبات میں سے نہ ہو(۳)۔ ذوی الأرحام اس وقت وارث ہوتے ہیں جب کوئی عصبہ یا ذی فرض نہ ہو جس پر رد ہو سکے، حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں ذوی الأرحام بیت المال سے مقدم ہیں، متأخرین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اگر بیت المال منظم نہ ہو(۴)۔

ذوی الأرحام کو وارث بنانے میں علماء کے دو مشہور مذاہب ہیں: مذہب اہل التنزیل، مذہب اہل قرابت، ایک تیسرا مذہب اہل رحم کے نام سے ہے، لیکن فقہاء نے اس کو چھوڑ دیا ہے، ذوی الأرحام کی توریث کی کیفیت اصطلاح "إرث" میں ذکر کی جا چکی ہے(۵)۔

---

(۱) حدیث "إذا كانت الهبة لذي رحم محرم..." کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۴ طبع المحاسن قاہرہ) اور حاکم (۲/ ۵۲ طبع حیدرآباد دکن) اور بیہقی (۶/ ۱۸۱ طبع حیدرآباد دکن) نے بروایت سمرہ کی ہے اور بیہقی نے کہا ہم نے حدیث صرف اسی اسناد سے لکھی ہے اور یہ قوی نہیں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۳، ۴۱۵، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۳۰۹، شرح الروض ۲/ ۴۸۳۔

(۳) حدیث "لا يحل لرجل أن يعطي عطية..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۳/ ۳۱۵ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور ابن ماجہ (حدیث نمبر ۲۳۷۷ طبع عیسیٰ الحلبی) نے بروایت ابن عباس اور عبداللہ بن عمر کی ہے اور ابن حجر نے کہا اس کے رجال ثقہ ہیں (فتح الباری ۵/ ۲۱۱ طبع السلفیہ)۔

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۳۱۷، الرہونی اور الخرشی نے صرف یتیم کے تعلق سے ممنوع کیا ہے (الرہونی ۷/ ۱۳۱، الخرشی ۷/ ۱۱۳، ۱۱۴)۔

(۲) المغنی مع الشرح ۶/ ۲۷۱، ۲۷۳۔

(۳) شرح السراجیہ ص ۲۶۵، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۰، الدسوقی ۴/ ۴۶۸۔

(۴) حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۱۰، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳۴، کشاف القناع ۴/ ۴۸۳، العذب الفائض ۲/ ۱۵، شرح السراجیہ ص ۲۵۲، الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۴۶۸، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۰۔

(۵) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳۴، العذب الفائض ۲/ ۱۷، ۱۸، الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۴۶۸، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۰۔

اقارب کے لئے وصیت:

۱۶ - غیر وارث رشتہ داروں کے لئے وصیت بالاتفاق جائز ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غیر وارث رشتہ داروں کے لئے وصیت کی تو اس میں والدین اور اولاد داخل ہیں بشرطیکہ ان کو وراثت سے روک دیا گیا ہو، اس لئے کہ شرعا ممانعت بھی وارث کے لئے وصیت ہے (اور یہ وارث نہیں)۔ حنفیہ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گے اس لئے کہ عرف میں والدین یا اولاد کو اقارب اور رشتہ دار نہیں کہا جاتا ہے اگر ان کو اقارب کہہ دیا جائے تو یہ قطع رحمی شمار ہوگی۔

دادا علی الاطلاق داخل ہے، یہی حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

جو لوگ "جد" (دادا) کے داخل ہونے کے قائل ہیں، ان کے درمیان جد کی تحدید کے بارے میں تین مختلف آراء ہیں:

الف - انسان کا قریب ترین دادا داخل ہے، یہ شافعیہ کا قول ہے (۲)۔

ب - باپ کا دادا داخل ہے: یہ حنابلہ کا قول ہے، اور بعض حنفیہ نے امام ابو یوسف اور امام محمد کے اس قول کو اسی پر محمول کیا ہے کہ اسلام میں اس کے سب سے آخیر دادا پر مال وصیت صرف ہوگا، نیز فقہاء حنفیہ کا کہنا ہے: یہ اس دور کی بات ہے جب انسان کے رشتہ داروں میں ان لوگوں کی کثرت نہیں تھی جو اس کے قریب ترین مسلمان باپ کی طرف منسوب ہوں جب کہ ہمارے اس دور میں وہ ناقابل شمار حد تک کثرت سے ہیں، لہذا وصیت، وصیت کرنے والے کے باپ کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد، اور اس کے باپ کے دادا کی اولاد، اس کی دادی، اور اس کی ماں کی دادی کی اولاد پر صرف ہوگی، اس سے زائد لوگوں پر صرف نہیں ہوگی۔

ج - جد چہارم (چوتھے دادا) سے آگے صرف ہوگی، یہ حنابلہ کی ایک روایت ہے (۱)۔ اور مذکورہ اجداد کی اولاد اقارب میں داخل ہیں (۲)۔

حنفیہ کے یہاں (سابقہ اختلاف کے ساتھ) اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں احفاد (پوتے) دادا کی طرح ہیں اور مالکیہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وہ اقارب میں داخل نہیں ہیں (۳)۔

۱۷ - أرحام کے لئے وصیت میں (اگر ان کی تعداد محدود ہو تو) مذکر ومؤنث برابر ہیں، اور سب کا احاطہ کرنا اور ان میں سے ہر ایک کو دینا ضروری ہے، اس پر اتفاق ہے، اور اگر ان کی تعداد محدود نہ ہو تو اس میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کے لئے "وصیت" کی بحث دیکھی جائے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اور حنفیہ میں محمد بن حسن کے نزدیک اس مسئلہ میں قریب وبعید میں کوئی تفریق نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ نے کہا: اقرب فالاقرب کے اعتبار سے رحم محرم (محرم رشتہ داروں) کو مقدم کیا جائے گا، اور اگر کوئی رشتہ دار نہ ہو تو ان کے نزدیک وصیت باطل ہے، اور اگر کوئی ایک ہو تو نصف لے گا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مالدار اور فقیر برابر ہیں۔

مالکیہ کے یہاں ان میں اگر کوئی حاجت مند، یا دوسرے سے زیادہ ضرورت مند ہو تو اس کو ترجیح دینا واجب ہے، یعنی اس کو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، اللباب ۴/ ۲۳۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳۱، شرح الروض ۳/ ۵۲، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۵۸، الخرشی ۸/ ۱۸۸، الطحاوی علی الدر ۴/ ۳۳۱۔

(۲) تحفۃ المحتاج مع حاشیہ شروانی وحاشیہ ابن قاسم عبادی ۷/ ۵۸۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۴۹، ۵۵۰، البحر الرائق ۸/ ۵۰۹۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، الخرشی ۸/ ۲۱۸، شرح الروض ۳/ ۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۴۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۹۳۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۴۳، التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳، شرح الروض ۳/ ۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۴۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۹۳۔

دوسرے سے زیادہ دیا جائے، خواہ یہ حاجت مند قریب ہو یا بعید(۱)۔

۱۸ – اگر ماں کی قرابت باپ کی قرابت کے ساتھ پائی جائے تو دونوں برابر ہیں یا نہیں؟ فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: ماں کی قرابت اور باپ کی قرابت دونوں برابر کے مساوی ہیں، یہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے، غیر عرب کی وصیت کے بارے میں شافعیہ کا یہی قول ہے، اور ان کی اکثر کتابوں میں عربوں کی وصیت کے بارے میں یہی معتمد ہے، اس لئے کہ عرب ماں پر فخر کرتے ہیں، چنانچہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت سعد بن ابی وقاص کے بارے میں فرمایا: "سعد خالي فليرني امرؤ خاله" (۲) (سعد میرے ماموں ہیں، کوئی دکھائے مجھے اپنا ماموں)۔

ماں کے رشتہ دار بھی داخل ہیں، یہ حنابلہ کا بھی قول ہے اگر موصی اپنی زندگی میں ان کے ساتھ صلہ و احسان کرتا تھا۔

دوم: ماں کے رشتہ دار اس میں داخل نہیں، مالکیہ میں ابن قاسم کا یہی قول ہے، اگر وصیت کرنے والے کے باپ کی طرف سے ایسے رشتہ دار موجود ہوں جو وارث نہ ہوں، اور بعض شافعیہ کے یہاں عربوں کی وصیت کے بارے میں یہی اصح ہے، اس لئے کہ عرب ماں پر فخر نہیں کرتے، اور یہی قول حنابلہ کا ہے، اگر موصی اپنی زندگی میں ان کے ساتھ صلہ و احسان کرتا تھا(۳)۔

( ) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۳۳۱، البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، بلغۃ السالک ۴/ ۷۰۳، الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۴۲۶، ۴۳۳، شرح الروض ۳/ ۵۲، کشاف القناع ۴/ ۴۴۳، ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، الحطاب ۶/ ۳۷۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۹۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۲۳، ۵۲۹۔

(۲) حدیث "سعد خالي ..." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۱۰/ ۲۵۴ طبع مطبعۃ الاتحاد مصر) اور حاکم (۳/ ۴۹۸ طبع حیدرآباد دکن) نے کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۴۳۲، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۵۸، شرح الروض ۳/ ۵۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۲۹۔

اگر اپنے رشتہ داروں کے لئے وصیت کرے تو خود وارث پانے والا اس میں داخل نہیں ہوگا(۱)۔ یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور ایک قول کے مطابق داخل ہوگا، اس لئے اس کو بھی رشتہ دار کا نام صحیح ہے، پھر اس کا حصہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ خود اپنے لئے اجازت دینا ممکن نہیں اور باقی دوسروں کے لئے ہو جائے گا۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ داخل ہے، اور اس کو اس کا حصہ دیا جائے گا۔ اور اگر وہ خود منع کرے تو داخل نہیں ہوگا یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک داخل ہوگا، اور شافعیہ کے سابقہ کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے(۲)۔

وہ رشتہ دار عورتیں جن سے نکاح حرام ہے:

۱۹ – رشتہ فی الجملہ نکاح کی حرمت کا ایک سبب ہے، مرد پر اس کی رشتہ دار عورتیں حرام ہیں، البتہ چار عورتیں مستثنیٰ ہیں: چچا، پھوپھی، ماموں یا خالہ کی بیٹیاں(۳)۔

محرمات کا تفصیلی بیان اور حرمت کے دلائل کا بیان اصطلاح "نکاح" کے تحت "محرمات سے نکاح" میں آئے گا۔

رشتہ داروں کا نفقہ:

۲۰ – والدین کا نفقہ اولاد پر اور اولاد کا نفقہ والدین پر بالاتفاق واجب ہے، اسی طرح اجداد (دادا، پردادا، نانا وغیرہ) جدات (دادی، نانی وغیرہ) اور پوتوں کا نفقہ، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں

---

(۱) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۳۳۰، البحر الرائق ۸/ ۵۰۷، ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، الخرشی ۵/ ۱۸، الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۴۳۲، شرح الروض ۳/ ۵۴، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۸۲، کشاف القناع ۴/ ۴۰۶، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، الخرشی ۵/ ۱۸، الجمل علی المنہج ۴/ ۶۱، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۸۲، کشاف القناع ۴/ ۴۰۶۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۲۸۲، ابن عابدین ۲/ ۲۷۶، الحطاب ۳/ ۴۱۱۔

واجب ہے، مالکیہ نے صرف والد کا اور اولاد کا نفقہ واجب کیا ہے، اس لئے کہ دادا حقیقی باپ کے معنی میں نہیں ہے، اسی طرح اولاد کی اولاد بھی "اصول فروع" کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کے لئے، اور ان کے ذمہ میں نفقہ صرف حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں واجب ہے البتہ حنفیہ نے صرف محرم رشتہ دار کا نفقہ واجب کیا ہے، دوسرے کا نہیں، جب کہ حنابلہ کے یہاں توسع ہے۔ انہوں نے ہر وارث کے لئے نفقہ واجب کیا ہے، اور غیر وارث کے بارے میں دو روایتیں ہیں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ذوی الارحام جو نہ فرض کے طور پر وارث ہوتے ہیں نہ عصبہ کے طور پر ان کے علاوہ میں سے ہوں، اور اگر وہ ذوی الارحام میں سے ہوں تو نہ ان کا نفقہ واجب ہے، اور نہ ان کے ذمہ واجب ہے، ہاں حنابلہ میں سے ابو الخطاب ان کا نفقہ اور ان کے ذمہ نفقہ واجب قرار دیتے ہیں، اگر ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی نہ ہو (۱)۔

رشتہ داروں کے نفقہ کے دلائل اس کی شرائط، اس کی مقدار، اس کا ساقط ہونا اور دوسرے احکام اصطلاح "نفقۂ اقارب" میں آئیں گے۔

محارم سے تعلق سے دیکھنے، چھونے اور خلوت کا حکم:

۲۱- رحم غیر محرم (نامحرم رشتہ دار)، دیکھنے، چھونے اور خلوت کے حکم میں اجنبی کی طرح ہے، دیکھئے اصطلاح: (اجنبی)۔

محرم رشتہ داروں میں سے اگر مرد عورتوں کو دیکھے بشرطیکہ شہوت سے نہ ہو تو اس کے بارے میں متعدد آراء ہیں:

الف۔ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو چھوڑ کر عورت کے سارے بدن کو دیکھنا جائز ہے، یہ شافعیہ کا قول ہے اور حنابلہ کا اس سلسلہ میں ایک ضعیف قول ہے (۱)۔

ب۔ ہاتھ کی کلائیاں، بال اور سینہ کے اوپر کا حصہ اور دونوں پیروں کے اطراف اور ایڑی وغیرہ کو دیکھنا جائز ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے (۲)۔

ج۔ چہرہ، گردن، ہاتھ، پیر، سر اور پنڈلی دیکھنا جائز ہے، یہ حنابلہ کی رائے ہے (۳)۔ البتہ ان کے نزدیک پنڈلی اور سینہ کو دیکھنا مکروہ ہے، یہ احتیاطاً ہے، حرام نہیں۔

د۔ سر، چہرہ، سینہ، پنڈلی اور بازو کو دیکھنا جائز ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے (۴)۔

عورت کے لئے مرد کی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو دیکھنا حرام ہے، مالکیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں دوسرا قول (اور یہی ان کے یہاں صحیح ہے) یہ ہے کہ مرد اپنی محرم عورتوں کے جس حصہ کو دیکھ سکتا ہے عورت مرد کے اسی حصہ کو دیکھ سکتی ہے (۵)۔ جس کو دیکھنا حرام ہے اس کو چھونا بھی حرام ہے، اس لئے کہ چھونے میں لذت زیادہ ہے (۶) اور بالاتفاق محارم کے ساتھ خلوت جائز ہے (۷)۔ ان احکام کی تفصیلات اپنی اپنی اصطلاحات میں ہیں۔

نکاح میں اقارب کی ولایت:

۲۲- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں محمد بن الحسن کے یہاں عصبہ کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کے لئے ولایت نکاح میں کوئی حق

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، الحطاب ۴/ ۲۱۱، بلغۃ السالک ۱/ ۵۲۵، ۵۲۶، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۶۶، کشاف القناع ۵/ ۴۸۰، المغنی ۷/ ۵۸۲، اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

(۱) شرح الروض ۳/ ۱۱۰، ۱۱۱، فتاوی ابن تیمیہ ۵/ ۳۰۳، المغنی ۷/ ۵۵۴۔

(۲) الحطاب ۱/ ۵۰۰۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۵۴، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۲۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، البدائع ۵/ ۱۲۰۔

(۵) البدائع ۵/ ۱۲۲، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۵، بلغۃ السالک ۱/ ۱۰۶، الحطاب ۱/ ۵۰۱، المغنی ۶/ ۵۶۳ طبع الریاض۔

(۶) سابقہ مراجع۔

(۷) بلغۃ السالک ۱/ ۱۰۶، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۳۔

نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اصح یہ ہے کہ عصبہ کی عدم موجودگی میں وہ نکاح کے ولی ہوں گے (۱)۔

ان کا بیان اور ولایت میں ان کی ترتیب کا ذکر اصطلاح: "نکاح" کے تحت "ولایت نکاح" کے بیان میں ہے۔

حدود وتعزیرات میں رشتہ کا اثر:

۲۳- رشتہ بسا اوقات سزا کو سخت کرنے کا سبب ہوتا ہے، مثلاً ذی رحم محرم (محرم رشتہ دار) کا قتل، اور بسا اوقات سزا کو ختم کرنے کا بھی سبب بنتا ہے، مثلاً باپ اپنے بیٹے کو قتل کرے یا اس پر زنا کی تہمت لگائے، تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: (قصاص، زنا، قذف اور سرقہ)۔

رشتہ داروں کی گواہی اور ان کے حق میں فیصلہ:

۲۴- اصل کی گواہی فرع کے حق میں یا فرع کی گواہی اصل کے حق میں مقبول نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی طرف فطری طور پر مائل ہوتا ہے، نیز حدیث میں ہے: "فاطمة بضعة مني يريبني ما أرابها" (۲) (فاطمہ میرا ایک ٹکڑا ہے، جو اس کو برا لگے مجھ کو بھی برا لگے گا)۔

بقیہ (رشتہ داروں) کی گواہی مقبول ہے، البتہ مالکیہ نے بھائی کی گواہی کے مقبول ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ عدالت (دیانت داری) میں نمایاں ہو، اور جس کے لئے گواہی دے رہا ہو وہ اس کی زیر کفالت نہ ہو اور اس کی گواہی اپنے زخم کے بارے میں نہ ہو جس میں قصاص واجب ہوتا ہے (۱)۔

قاضی جس کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا، اس کے حق میں فیصلہ بھی نہیں دے سکتا، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تصریح کی ہے اور حنابلہ کے یہاں یہی صحیح ہے، دوسرے اقارب کے حق میں قاضی فیصلہ کرسکتا ہے، البتہ مالکیہ نے کہا ہے: چچا کے حق میں فیصلہ نہیں کرے گا الا یہ کہ وہ عدالت (دیانت داری) میں نمایاں ہو (۲)۔

حنابلہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ جس کے لئے گواہی دے سکتا ہے اس کے لئے فیصلہ کرنا جائز ہے، یہ ابوبکر کا قول ہے اور ایک دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اپنے والدین اور اپنی اولاد کے درمیان فیصلہ کرسکتا ہے (۳)۔

اقارب کی آزادی:

۲۵- مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ والدین (اگرچہ اوپر کے یعنی ماں باپ کے علاوہ دادا، نانا، دادی اور نانی ہوں) اگر ان کی اولاد ان کی مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جاتے ہیں، اسی طرح اولاد (اگرچہ نیچے کی ہو) اگر والدین ان کے مالک ہو جائیں تو آزاد ہو جائے گی۔ اس میں مرد، عورت، مسلمان اور کافر سب برابر ہیں، اس لئے کہ یہ قرابت سے متعلق حکم ہے، لہٰذا اس میں سب برابر ہیں (۴)۔ والدین کو آزاد کرنا واجب ہے، اس پر ان کی دلیل یہ فرمان

( ) ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۰، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۲۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۱۔

(۲) حدیث "فاطمة بضعة مني يريبني ما أرابها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۸۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۷۰، الدسوقی ۴/ ۱۶۸، ۱۶۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۳، البحر ۲/ ۳۰۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۶۲۵۔

(۲) سابقہ مراجع، تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۱۔

(۳) الانصاف ۱۱/ ۲۱۶۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۸، الخرشی ۸/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۹، ۵۰۰، شرح الروض ۴/ ۴۲۶، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۹۶۔

باری ہے: "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة" (۱) (اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا)۔ ان کو غلام رکھتے ہوئے ان کے سامنے بازو کا جھکانا نہیں ہوسکتا اور اولاد آزاد ہوجاتی ہے، اس پر ان کا استدلال اس آیت سے ہے: "وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا" (۲) (اور خدائے رحمان کے لائق یہ (کسی طرح) نہیں کہ وہ بیٹا اختیار کرے جتنے جو کوئی بھی آسمانوں اور زمین میں ہیں سب خدائے رحمان کے روبرو عبد کی حیثیت سے حاضر ہوتے رہتے ہیں)۔

نیز فرمان باری ہے: "وقالوا اتخذ الرحمن ولدا" (۳) (اور (یہ لوگ) کہتے ہیں کہ خدائے رحمان نے اولاد اختیار کر رکھی ہے)۔ ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ولدیت اور عبدیت یک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے (۴)۔

اصول فروع (باپ دادا وغیرہ اور اولاد) کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کی ملکیت کے بعد آزادی کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

اول: ذی رحم محرم آزاد ہوتا ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، لہذا اگر کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو وہ آزاد ہوجاتا ہے، اس کی ملکیت میں باقی نہیں رہے گا، اور ذی رحم محرم ایسا رشتہ دار ہے جس سے نکاح حرام ہو (۵)۔

اور اگر محرم ہو لیکن رشتہ دار نہ ہو مثلاً اپنے بیٹے یا باپ کی بیوی کا مالک ہوجائے تو اس پر آزادی نہیں ہوگی، اسی طرح اگر رشتہ دار ہو لیکن محرم نہ ہو مثلاً چچا یا ماموں کے بیٹے تو آزادی نہیں ہوگی۔

دوم: آزادی کا حکم بہنوں اور بھائیوں کے ساتھ خاص ہے، ان کے علاوہ رشتہ دار مثلاً بھتیجوں، بھانجوں، چچاؤں، پھوپھیوں، ماموؤں اور خالاؤں کی اولاد ملکیت کی وجہ سے آزاد نہیں ہوں گے یہ مالکیہ کا مذہب ہے (۱)۔

سوم: یہ حکم اصول فروع کے ساتھ خاص ہے، یہ شافعیہ کا مذہب ہے (۲)۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۴۔
(۲) سورۂ مریم/ ۹۲، ۹۳۔
(۳) سورۂ مریم/ ۸۸۔
(۴) شرح الروض ۴/ ۳۶۶۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۸۰۷۔

(۱) الخرشی ۸/ ۱۲۱۔
(۲) شرح الروض ۴/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۹، ۵۰۰۔

ارداف

تعریف:

۱- ارداف: "اردف" کا مصدر ہے، اور اردفہ کا معنی ہے: کسی کو اپنے پیچھے سوار کرنا، فقہاء کا استعمال اس معنی سے خارج نہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- مرد مرد کو اور عورت عورت کو اپنے پیچھے سوار کرسکتا ہے اگر اس کے نتیجہ میں کوئی خرابی یا شہوت انگیزی نہ ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فضل بن عباس کو اپنے پیچھے سوار کیا (۲)۔

مرد اپنی بیوی کو اور بیوی اپنے شوہر کو اپنے پیچھے سوار کر سکتی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین حضرت صفیہ کو اپنے پیچھے سوار کیا (۳)۔ اور اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو مرد رشتہ دار محرم عورت کو اپنے پیچھے سوار کر سکتا ہے، البتہ مفسدہ کے سدباب کی خاطر اور حرام شہوت سے بچنے کے لئے عورت کا اجنبی مرد کو، اور مرد کا اجنبی عورت کو اپنے پیچھے سوار کرنا ممنوع ہے۔

(۱) المصباح، لسان العرب: مادہ "ردف"۔

(۲) حدیث "اردف الفضل" کی روایت بخاری اور مسلم نے کتاب الحج میں کی ہے (اللؤلؤ والمرجان ص/۲۹۵)۔

(۳) حدیث "اردف صفیۃ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۲۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ارداف کی وجہ سے ضمان:

۳- اگر کسی نے سواری کے لئے جانور کرایہ پر لیا اور مالک کی اجازت کے بغیر اپنے پیچھے دوسرے کو سوار کر لیا، اور اس سوار کرنے کی وجہ سے جانور ہلاک ہوگیا تو حنفیہ کے نزدیک تاوان میں جانور کی آدھی قیمت دے گا، یہی حنابلہ کی بھی ایک رائے ہے، اور مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں تاوان میں پوری قیمت دے گا اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح ہے (۱)۔

(۱) فتح القدیر ۷/۱۶۹ طبع دار صادر، تحفۃ المحتاج ۶/۱۸۳، ۱۸۴ طبع دار صادر، الانصاف ۶/۵۳ طبع حامد الفقی، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۷، ۳۸ طبع دار الفکر، بخاری مع فتح الباری ۱۰/۳۲۷، القرطبی ۵/۲۳ طبع دار الکتب، ابن عابدین ۱/۲۷۲ طبع اول، القلیوبی ۳/۸۲، ابن عابدین ۵/۲۲۵، ۲۳۸، المجموع للنووی ۳/۲۸۱۔

إرسال

تعریف:

۱- إرسال لغت میں: أرسل کا مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: أرسل الشيء: اس نے کسی چیز کو چھوڑ دیا اور آزاد کر دیا، اور کہا جاتا ہے: أرسل الكلام: اس نے گفتگو بغیر کسی قید کے آزادی سے کی، اور أرسل الرسول: کسی کو خط دے کر بھیجنا، أرسل عليه شيئا: اس پر فلاں چیز کو مسلط کیا، اور قرآن کریم میں ہے: "أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا"(۱) (کیا آپ کو معلوم نہیں کہ ہم نے شیاطین کو کفار پر چھوڑ رکھا ہے جو ان کو خوب ابھارتے رہتے ہیں)۔

فقہاء کے یہاں لفظ "إرسال" کے متعدد استعمالات ہیں:

ڈھیلا کرنا اور ڈھیلا چھوڑ دینا، مثلاً نماز میں دونوں ہاتھوں کو چھوڑ دینا، عمامہ کے سرے کو لٹکانا، بال کو چھوڑنا یعنی اس کو نہ باندھنا۔ بھیجنا، مثلاً کسی کو مال یا پیغام یا کوئی دوسری چیز دے کر روانہ کرنا۔ آزاد کرنا، مثلاً محرم کے قبضہ میں جو شکار ہے اس کو آزاد کرنا۔ چھوڑنا، مثلاً پانی، آگ اور جانور کو چھوڑنا۔ مسلط کرنا، مثلاً جانور یا تیر کو شکار پر چھوڑنا۔

اسی طرح إرسال نسبت نہ کرنے اور مطلق نہ رکھنے کے معنی میں آتا ہے، اس کی مثال ابن نجیم کے یہ قول ہے: میاں بیوی کے درمیان خلع ہو، تو قبول کرنا عورت کے ہاتھ میں ہے، خواہ بدل خلع مرسل ہو یا مطلق، یا عورت یا اجنبی کی طرف منسوب ہو، خواہ یہ نسبت بحیثیت ملک ہو یا بطور ضمان ہو، اور اگر خلع اجنبی اور شوہر کے درمیان ہو اور بدل خلع مرسل (یعنی متعین بلا اضافت ونسبت) ہو تو قبول کرنا عورت کے ہاتھ میں ہے، مثلاً عورت کہے: میرے ساتھ اس گھر کے بدلے خلع کرلو۔ اگر عورت اس گھر کے سپرد کرنے پر قادر ہو تو گھر شوہر کے سپرد کرے گی، ورنہ اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کا مثل دے گی، اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت دے گی، پوری بحث: "خلع" میں ہے(۱)۔ اور مطلق مثلاً بیوی کہے: کپڑے پر مجھ سے خلع کرلو، اور منسوب مثلاً عورت کہے: میرے گھر کے بدلے مجھ سے خلع کرلو(۲)۔

اصولیین إرسال کا استعمال "مصلحت مرسلہ" میں کرتے ہیں، اس لئے کہ مصلحت مرسلہ ایسی مصلحت ہے جس کو شریعت نے یوں ہی آزاد رکھا ہو کہ اس کو معتبر یا لغو قرار نہ دیا ہو۔

حدیث میں إرسال کا ایک خاص استعمال ہے اور وہ یہ ہے۔

حدیث میں إرسال:

۲- جمہور محدثین کے نزدیک لفظ إرسال کا اطلاق یہ ہے کہ تابعی اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان واسطہ کو ترک کردے، یعنی تابعی حدیث کو رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً بیان کرے، خواہ تابعی بڑا ہو یا چھوٹا، مثلاً کہے: رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا، یا یہ کیا، یا آپ کی موجودگی میں یہ کیا گیا وغیرہ۔

بعض لوگوں نے خاص طور پر بڑے تابعی کے رفع کو إرسال کہا ہے، بڑا تابعی وہ ہے جس نے صحابہ کی ایک جماعت کو دیکھا اور ان کی

---

(۱) سورۂ مریم/۸۳۔

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق للعلامہ زین الدین بن نجیم ۴/۱۰۰ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) حاشیہ منحۃ الخالق علی البحر الرائق للعلامہ محمد امین معروف بہ ابن عابدین ۴/۱۰۰۔

مجلس میں بیٹھا ہو، مثلاً عبداللہ بن عدی اور سعید بن مسیب وغیرہ۔

اگر سلسلہ سند تابعی تک پہنچنے سے پہلے منقطع ہوجائے مثلاً ایسا راوی ہو جس کا پتہ نہ ہو یا اوپر کے رواۃ سے ملاقات نہ ہو تو حاکم اور دوسرے محدثین کے نزدیک یہ مرسل نہیں بلکہ منقطع کہلاتا ہے اور اگر ساقط ہونے والا راوی تین ہو، اور اگر ایک ہوں تو "معضل" کہلاتی ہے لیکن اصولیین کے نزدیک یہ سب مرسل کہلاتے ہیں، اور محدثین میں خطیب کی بھی رائے ہے۔ انہوں نے اس کو قطعی قرار دیا ہے ()۔ اور مسلم الثبوت میں ہے: اولیٰ یہ ہے کہ کہا جائے: مرسل وہ حدیث ہے جس کو معتبر راوی سند غیر متصل سے روایت کرے، تاکہ منقطع کو بھی شامل ہوجائے، اور محدثین کے یہاں مرسل یہ ہے کہ تابعی کہے: رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا، اور معضل جس کی سند سے دو راوی ساقط ہوں، منقطع جس کی سند سے ایک راوی ساقط ہو، معلق جس کو تابعی کے نیچے کے راوی نے بغیر سند کے روایت کیا ہو، اور اہل اصول کے یہاں یہ سب مرسل میں داخل ہیں، کثرت اصطلاحات اور ناموں کا کوئی فائدہ ظاہر نہیں ہوا۔

حدیث مرسل کی اقسام وحکم:

۳- قسم اول: مرسل صحابی، اس کا حکم یہ ہے کہ بالاجماع مقبول ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی عدالت پر اجماع ہے(۲)۔

قسم دوم: قرن ثانی وثالث یعنی تابعین وتبع تابعین کا ارسال، اس کے حجت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ حنفیہ ومالکیہ کے یہاں حجت ہے، حنابلہ کے یہاں مشہور ترین روایت یہی ہے، بشرطیکہ ارسال کرنے والا معتبر ہو۔

امام شافعی اس کو صرف اس صورت میں حجت مانتے ہیں جب اس کی تائید کسی آیت، یا حدیث مشہور، یا قیاس صحیح کی موافقت سے یا صحابی کے قول سے ہو، یا امت نے اس کو عمومی طور پر قبول کرلیا ہو، یا اس کے ارسال میں دوسرا آدمی مشترک ہو، بشرطیکہ دونوں کے شیخ الگ الگ ہوں، یا اس مرسل کا دوسری سند سے متصل ہونا ثابت ہو، مثلاً ارسال کرنے والے کے علاوہ کسی اور نے اس کو متصلاً روایت کیا ہو، یا خود مرسل کرنے والے نے اس کو دوبارہ اسناد کے ساتھ روایت کیا ہو۔

دوسری سند سے اتصال ثابت ہونے کی وجہ سے سعید بن مسیب کی مرسل روایات مقبول ہیں، اس لئے کہ تلاش کے بعد ان کی مرسل روایات مسند پائی گئی ہیں (یعنی متصل مرفوع ہیں) اور ان میں سے اکثر انہوں نے حضرت عمر بن خطاب سے لی ہیں، مرسل حجت ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں امام شافعی نے بھی لکھا ہے(۱)۔

امام احمد کی رائے کی وضاحت صاحب "شرح روضۃ الناظر" کی نقل سے ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے: امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں، مشہور ترین روایت یہ ہے کہ مرسل حجت ہے(۲)۔

قسم سوم: قرون ثلاثہ کے بعد کسی عادل آدمی کا ارسال، اس طرح کی مرسل روایات ابو الحسن کرخی کے نزدیک حجت ہیں، اس لئے کہ عادل آدمی کا ارسال ہر دور میں مقبول ہے، کیونکہ قرون ثلاثہ کے مراسیل کے مقبول ہونے کی علت یعنی عدالت وضبط تمام قرون کو شامل ہے(۳)۔

---

(۱) حاشیۃ الرہاوی علی المنار، یحییٰ الرہاوی المصری ص ۶۲۳، ۶۲۴، طبع العثمانیہ۔

(۲) انوار الحلک علی شرح المنار لابن ملک ص ۶۲۳، مؤلفہ شیخ الاسلام محمد بن ابراہیم معروف بابن حلبی، طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۱) شرح المنار ص ۶۲۳، مؤلفہ عز الدین عبد اللطیف بن عبد العزیز بن الملک، طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۲) نزہۃ الخاطر العاطر فی شرح روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ار ۳۲۳، مؤلفہ عبد القادر بن بدران حنبلی، طبع المطبعۃ السلفیہ۔

(۳) کشف الاسرار ۳/۲۔

قسم چہارم: ایک طریق سند سے مرسل اور دوسری طریق سند سے متصل ہو، یہ اکثر کے یہاں مقبول ہے، اس لئے کہ ارسال کرنے والا راوی کے حال سے ساکت (خاموش) ہے، اور اسناد ذکر کرنے والا ناطق (بیان کرنے والا) ہے، اور ساکت وناطق میں تعارض نہیں جیسا کہ حدیث "لانکاح إلا بولي" جس کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً اور شعبہ نے مرسلاً روایت کیا ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے: اس طرح کی مرسل روایات مقبول نہیں، اس لئے کہ راوی کا مروی عنہ کے ذکر سے خاموش ہونا اس پر تنقید کرنے کے درجہ میں ہے، اور دوسرے کی اسناد تعدیل کے درجہ میں ہے، اور جب جرح وتعدیل جمع ہوں تو جرح پر عمل ہوتا ہے(۱)۔

اول: إرسال بمعنی إرخاء

نماز میں ہاتھوں کے رکھنے کی کیفیت:

۴- اس مسئلہ میں علماء کے چار اقوال ہیں:

اول: نمازی اپنا دایاں ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر رکھے، یہ جمہور علماء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں مختار ہے۔

اور امام مالک سے مطرف اور ابن ماجشون نے یہی روایت کیا ہے، اور انہوں نے کہا: یہ سنت ہے(۲)۔ اور ان کا استدلال یہ ہے:

الف- حضرت سہل بن سعد کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: لوگوں کو یہ حکم دیا جاتا تھا کہ نماز میں ہر آدمی اپنا داہنا ہاتھ بائیں بازو پر رکھے، ابو حازم نے کہا: میں تو یہی سمجھتا ہوں کہ سہل اس بات کو نبی اکرم ﷺ تک پہنچاتے تھے(۱)۔

ب- رسول اللہ ﷺ کی نماز کے طریقہ کے بارے میں وائل بن حجر کی روایت میں ہے: "أنه وضع يده اليمنى على كفه اليسرى والرسغ والساعد"(۲) (حضور ﷺ نے اپنا داہنا ہاتھ اپنی بائیں ہتھیلی، گٹے اور کلائی پر رکھا)۔

ج- حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ان کا یہ قول مروی ہے: "مرّ بي النبي ﷺ وأنا واضع يدي اليسرى على اليمنى فأخذ بيدي اليمنى فوضعها على اليسرى"(۳) (نبی کریم ﷺ کا میرے پاس سے گزر ہوا، میں اپنے بائیں ہاتھ کو داہنے ہاتھ پر رکھے ہوئے تھا، آپ ﷺ نے میرے داہنے ہاتھ کو پکڑ کر بائیں ہاتھ پر رکھ دیا)۔

دوم: فرض نماز میں ہاتھ کو چھوڑنا مستحب اور باندھنا مکروہ ہے اور نفل نماز میں جائز ہے، ایک قول یہ ہے کہ نفل میں علی الاطلاق جائز ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر سہارا بھی ہو، یہ "المدونة" میں امام مالک سے ابن القاسم کی روایت ہے، شیخ خلیل اور ان کے "متن" کے شارحین، دردیر اور دسوقی کی یہی رائے ہے، اور فرض میں کراہت کی علت یہ بتائی گئی کہ ہاتھ باندھنے میں ہاتھوں پر سہارا لینا ہے، جو ٹیک لگانے کے مشابہ ہے، اور اسی وجہ سے دردیر نے کہا: اگر ایسا (سہارا لینے) کے لئے نہیں بلکہ سنت کی پیروی کے لئے ہو تو مکروہ نہیں، پھر کہا: یہی تعلیل قابل اعتبار ہے، اسی بنیاد پر نفل میں علی الاطلاق جائز ہے

---

(۱) شرح المنار ص ۶۳۳۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲۰۳/۱، مؤلفہ علاء الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی طبع الامام قاہرہ، مغنی المحتاج ۱۵۲/۱، مؤلفہ علامہ خطیب شربینی طبع دار الفکر بیروت، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳۳۳/۱، مؤلفہ علامہ منصور بن یونس بن ادریس بہوتی شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ الریاض۔

(۱) صحیح البخاری ۲۲۴/۲، مؤلفہ امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری شائع کردہ دار الطباعۃ المنیریہ قاہرہ۔

(۲) مسلم ۳۰۱/۱، مؤلفہ امام ابو الحسین مسلم بن حجاج قشیری نیساپوری طبع دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ الحلبی قاہرہ، نیل الاوطار ۲۰۷/۲، ۲۰۸، مؤلفہ شیخ محمد بن علی شوکانی طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) سنن ابن ماجہ ۲۶۶/۱، مؤلفہ حافظ ابو عبد اللہ محمد بن یزید قزوینی طبع عیسیٰ الحلبی قاہرہ۔

چونکہ نفل میں بعض صورت میں اعتماد و سہارا لینا جائز ہے۔

سوم: فرض ونفل میں ہاتھ باندھنا مباح ہے، اشہب اور ابن نافع کے سننے کے مطابق امام مالک کا یہی قول ہے۔

حطاب نے ابن فرحون کے حوالہ سے لکھا ہے: دونوں ہاتھوں کو اٹھانے کے بعد ان کو چھوڑنا تو سند نے کہا ہے: اس سلسلہ میں مجھے کوئی تصریح نہیں ملی اور میرے نزدیک اظہر یہ ہے کہ تکبیر کی حالت میں ان دونوں کو چھوڑے تاکہ حرکت کے ساتھ ہو اور مناسب یہ ہے کہ ان دونوں کو آہستہ سے چھوڑے(۱)۔

شافعیہ سے جو بات منقول ہے اس سے مالکیہ کے قول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ شربینی نے کہا ہے "نماز میں دونوں ہاتھوں کو باندھنے کا جو مقصد ہے اس کا مقصد ہاتھوں کو حرکت سے روکنا ہے، اگر دونوں دونوں کو چھوڑ دے اور ان سے نہ کھیلے تو کوئی حرج نہیں"(۲)۔

چہارم: دونوں (یعنی فرض ونفل) میں باندھنے کی ممانعت، اس کو باجی نے نقل کیا ہے، اور ابن عرفہ نے ان کی اتباع کی ہے لیکن مسناوی نے کہا ہے: یہ رائے شاذ ہے(۳)۔

عمامہ کے سرے کو چھوڑنا اور اس کو ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹنا:

۵- حطاب نے ابن الحاج کی کتاب "المدخل" کے حوالہ سے لکھا ہے: عمامہ سرے اور ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹے بغیر بدعت مکروہ ہے، اگر ان دونوں کو بجالائے تو اصل ہے، اور اگر ان میں سے ایک کو بجالائے تو اس کی وجہ سے مکروہ سے نکل جائے گا، اور عبد الحق صقلی سے ان کا یہ قول منقول ہے: عمامہ باندھنے کے وقت سنت یہ ہے کہ اس کے سرے کو لٹکائے، اور اس کو ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹے، اگر نہ سرا لٹکائے اور نہ ہی لپیٹے تو علماء کے نزدیک مکروہ ہے۔

امام نووی سے ان کا یہ قول مروی ہے: عمامہ کے سرے کو لٹکانے یا نہ لٹکانے میں کوئی کراہت نہیں، یعنی شیخ کمال الدین ابن ابی شریف نے ان کی گرفت کرتے ہوئے کہا ہے: ظاہر اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مباح ہے، جس کے دونوں سرے برابر ہوں، انہوں نے کہا: حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ لٹکانا مستحب ہے، اور اس کا ترک خلاف اولی ہے۔

حنفیہ کے یہاں تصریح ہے کہ عمامہ کے سرے کو دونوں کندھوں کے درمیان پشت کے وسط تک لٹکانا مندوب ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ بیٹھنے کی جگہ تک اور ایک دوسرا قول ہے: ایک بالشت(۱)۔

حنابلہ کے یہاں بغیر کسی اختلاف کے ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹا ہوا عمامہ مستحب، اور صماء (بغیر لپیٹا ہوا) مکروہ ہے، صاحب "النظم" نے کہا: اچھا ہے کہ عمامہ کے سرے کو پشت پر لٹکائے اگرچہ ایک بالشت ہو، یہی امام احمد کی تصریح ہے۔

سخاوی نے طبرانی کی معجم کبیر کے حوالہ سے سند حسن کے ساتھ نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کو خیبر بھیجا، اور ان کے سر پر ایک کالا عمامہ باندھا، اور اس کو ان کی پشت پر لٹکایا، یا راوی نے کہا: ان کے بائیں کندھے پر لٹکایا، راوی کو شک ہے، اور بعض ثقات راوی نے موخر الذکر کو یقین کے ساتھ بیان کیا ہے(۲)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۷، مؤلفہ ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد الرحمن مغربی معروف بہ حطاب، مکتبۃ النجاح لیبیا۔
(۲) الاقناع لحل ألفاظ أبی شجاع ۱/ ۱۳۱۔
(۳) الدسوقی ۱/ ۲۵۰، عدوی ۱/ ۲۴۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۳۷، المنتقی شرح الموطا ۱/ ۲۸۱، الزرقانی ۱/ ۲۰۳۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۳۶۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۱۔

لے کر طلاق دے کر واقع ہونے کی شرط عورت کے پاس خط پہنچنا ہے (۱)۔

مالی تصرفات میں پیغام رسانی:

معاوضہ والے معاملات میں پیغام رسانی:

۹ - باتفاق فقہاء، اگر کوئی شخص کسی کے پاس پیغامبر یا خط بھیجے جس میں اس سے مطالبہ ہو کہ کوئی چیز اس کے ہاتھ فروخت کردے، اور مرسل الیہ نے اس مجلس میں اس کو قبول کرلیا جس میں خط پڑھا گیا یا پیغامبر کی بات سنی تو فریقین کے درمیان بیع مکمل ہوگئی، اس لئے کہ پیغامبر سفیر اور پیغام بھیجنے والے کی بات کو بیان کرنے والا اور اس کی بات مرسل الیہ تک پہنچانے والا ہوتا ہے، تو گویا کہ پیغام بھیجنے والا بذات خود حاضر ہے، اور خود بیع کے الفاظ کہہ کر اس کا ایجاب کیا، اور دوسرے نے مجلس میں قبول کرلیا۔

عقد بیع میں جاری ہونے والا یہ حکم عقد اجارہ ومکاتبت میں بھی جاری ہوگا (۲)۔ البتہ مالکیہ نے خرید کے لئے بھیجنے کے حکم میں پیغامبر کے الفاظ کے اعتبار سے تفریق کی ہے، اگر وہ پیغامبر خرید کو اپنی طرف منسوب کرے تو قیمت کا مطالبہ اس سے ہوگا، یعنی اگر بھیجنے والا اقرار کرلے کہ اسی نے اس کو بھیجا تھا تو بیچنے والے کے لئے دو قرضدار ہوجائیں گے، وہ جس کے پیچھے چاہے لگ جائے، ہاں اگر بھیجنے والا قسم کھالے کہ اس نے قیمت پیغامبر کو دے دی ہے تو وہ بری ہوجائیگا اور بیچنے والا پیغامبر کے پیچھے لگے گا، اور اگر پیغامبر نے خرید کو بھیجنے والے کی طرف سے منسوب کیا تو خود اس سے قیمت کا مطالبہ نہیں ہوگا، بلکہ بھیجنے والے سے قیمت کا مطالبہ ہوگا (۱)۔

دردیر نے اپنی "شرح کبیر" میں لکھا ہے کہ اگر پیغامبر کہے: فلاں آدمی نے مجھے بھیجا ہے کہ آپ اس کو فلاں چیز سو میں بیچ دیں، یا اس لئے بھیجا ہے کہ آپ سے فلاں چیز مثلاً سو میں خرید لے، اور سامان والا راضی ہوجائے تو پیغامبر سے قیمت کا مطالبہ نہیں ہوگا اور اگر وہ فلاں شخص اس کو بھیجنے سے انکار کرے تو قیمت پیغامبر کے ذمہ ہے، اور اگر پیغامبر نے یوں کہا: فلاں نے مجھے بھیجا ہے کہ میں آپ سے اس کے لئے خریدوں، تو قیمت کا مطالبہ پیغامبر سے ہوگا، اس لئے کہ پہلی حالت میں اس نے خریداری کو غیر کی طرف منسوب کیا تھا، اور موخر الذکر حالت میں خریداری کو اپنی طرف منسوب کیا ہے (۲)۔

اسی طرح حنفیہ کا اتفاق ہے کہ جس کو خریدنے کے لئے بھیجا جائے وہ "خیار" کو باطل کرنے کا مالک نہیں، اور اس کا دیکھنا بھیجنے والے کا دیکھنا نہیں ہوگا، اگر بھیجنے والے نے نہیں دیکھا تو اس کے لئے "خیار" ثابت ہوگا (۳)۔ اس پر امام سرخسی نے "المبسوط" میں یہ تبصرہ کیا ہے: قاصد کے دیکھنے اور اس کے قبضہ کرنے سے بھیجنے والے کے ذمہ سامان لازم نہیں ہوتا، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ عقد کرنے والا معقود علیہ (معاملہ کے سامان) کے اوصاف کو جانے تاکہ اس کی رضا مکمل ہو، قاصد کے دیکھنے سے یہ حاصل نہیں ہے، اس میں زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ قاصد کا قبضہ کرنا خود بھیجنے والے کے قبضہ کرنے کی طرح ہے، اور اگر بھیجنے والا دیکھنے سے پہلے خود قبضہ کرتا تو دیکھنے پر اس کو خیار حاصل ہوتا، البتہ اگر قاصد بھیجا اور اس نے اس کے

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۴، مؤلفہ امام موفق الدین بن قدامہ، دار الکتاب العربی بیروت، فتح القدیر ۵/ ۷۳، البدائع ۵/ ۱۳۵۰، البجیرمی ۲/ ۹، مواہب الجلیل ۴/ ۲۹۱، ۲۴۰، التاج والاکلیل ۴/ ۲۴۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۴۸، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۲/ ۱۶۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۸۲، مؤلفہ ابو البرکات سیدی احمد دردیر طبع عیسی حلبی، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۸۲، مؤلفہ علامہ شمس الدین شیخ محمد عرفہ الدسوقی طبع عیسی الحلبی۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۸۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۵، تالیف علامہ شیخ نظام وجماعت علماء ہند، المکتبۃ الاسلامیہ ترکی۔

لے قبضہ کیا تو یہی حکم ہوگا(۱)۔

بھیجی گئی چیز کی ملکیت:

۱۰ - اس کا فیصلہ ہے کہ بھیجی گئی چیز بھیجنے والے کی ملکیت میں باقی رہتی ہے تا آنکہ جس کے لئے اس کو بھیجا گیا ہے وہ اس پر قبضہ کر لے، لہذا جب تک اس نے قبضہ نہیں کیا بھیجنے والے کی ملکیت میں رہتی ہے اور چونکہ اس نے اس چیز کو ایک شخص کے لئے متعین کر دیا ہے اس لئے کسی دوسرے کے لئے اس کو لینا کسی طرح جائز نہیں ہے(۲)۔

بھیجنے کی صورت میں ضمان:

۱۱ - دردیر نے لکھا ہے: اگر کوئی دعوی کرے کہ اس کو زید کی طرف سے بکر سے زیورات عاریۃً لینے کے لئے بھیجا گیا ہے، چنانچہ بکر نے اس کو مطلوبہ زیورات دے دیئے، پھر قاصد یہ دعوی کرے کہ زیورات اس کے ہاتھ سے ضائع ہو گئے تو زید (بھیجنے والا) اس کا ضامن ہوگا اگر وہ اس کے بھیجنے کی تصدیق کرے، اور اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو اس سے نہ بھیجنے کی قسم لے لی جائے گی اور وہ بری ہو جائے گا، پھر قاصد سے قسم لی جائے گی کہ بلاشبہ اس نے مجھے بھیجا تھا، اور یہ زیورات میری طرف سے کسی لاپرواہی کے بغیر ضائع ہو گئے، اس کے بعد وہ بھی بری ہو جائے گا، اور زیورات بلا عوض ضائع ہو گئے۔

لیکن راجح یہ ہے کہ قاصد ضامن ہوگا اور قسم کھا کر بری نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کے بھیجے جانے کا ثبوت موجود ہو تو ضمان بھیجنے والے پر ہوگا(۳)۔

امام قاضی خاں نے اپنے فتاوی میں کہا: ایک شخص نے کپڑے والے کے پاس قاصد بھیجا کہ فلاں فلاں کپڑے اتنی اتنی قیمت کا میرے پاس بھیج دو، کپڑے والے نے اس کے قاصد ہی کے ساتھ کپڑے بھیج دیا، اور کپڑا آرڈر دینے والے کے پاس پہنچنے سے پہلے ضائع ہو گیا، اور سب اس سے اتفاق و اقرار کریں تو قاصد پر کچھ ضمان نہیں، اور اگر کپڑا فروش نے آرڈر دینے والے کے قاصد کے ساتھ کپڑا بھیجا تو ضمان آرڈر دینے والے پر ہوگا، اس لئے کہ اس کے قاصد نے عوض کے ساتھ کپڑے پر قبضہ کر لیا، اور اگر اس کے ساتھ کپڑے والے کا قاصد ہو اور کپڑا آرڈر دینے والے کے پاس پہنچ گیا تو وہ ضامن ہوگا(۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کسی نے دوسرے کے پاس قاصد بھیجا اور کہا: میرے پاس قرض کے طور پر دس درہم بھیج دو، دوسرے نے کہا: ٹھیک ہے، اور اس کے قاصد کے ساتھ بھیج دیئے تو قرض منگانے والا اس کا ضامن ہوگا، جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کے قاصد نے درہم کو قبضہ میں لے لیا تھا۔

اور اگر کسی کو بھیجا کہ اس کے لئے دس درہم قرض لے آؤ، اور ایک شخص نے اس کو قرض دیا اور وہ اس قاصد کے ہاتھ میں ضائع ہو گئے، تو اگر قاصد نے یہ کہا تھا: فلاں بھیجنے والے کو قرض دے دو، تو یہ قرض بھیجنے والے کے لئے ہوگا، اور اسی پر ضمان ہے، اور اگر قاصد نے یوں کہا تھا: فلاں بھیجنے والے کے لئے مجھے قرض دے دو، اور اس نے قرض دے دیا، اور مال قاصد کے ہاتھ سے ضائع ہو گیا تو قاصد پر ضمان واجب ہے۔ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ قرض دینے کا وکیل بنانا جائز ہے اور قرض لینے کا وکیل بنانا جائز نہیں، اور حکم دینے والے کے

(۱) المبسوط ۳/۲۷، مؤلفہ شمس الدین سرخسی، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر بیروت۔

(۲) الفتاوی الکبری الفقہیہ ۳/۱۰۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۴۳۔

(۱) عبارت اسی طرح ہے اور شاید مراد قیمت کا ضمان ہے، دیکھئے: الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/۱۶۔

نے قرض لینے کا پیغام بھیجنا جائز ہے، اگر قرض لینے کے وکیل نے بات پیغام کے طور پر کہی تو قرض حکم کرنے والے کے لئے ہوگا، اور اگر بات وکالت کے طور پر کہی یعنی گفتگو اپنی طرف منسوب کی تو اپنے لئے قرض لینے والا ہوگا، اور جو دراہم قرض لئے ہیں ان کے لئے ہوں گے، اور اس کو حق ہے کہ وہ دراہم اپنے موکل کو نہ دے (۱)۔

حاصل مسئلہ یہ ہے کہ قاصد اگر صاحب مال کا قاصد ہو تو اس قاصد کے سپرد کرنے کے وقت (امانت دار) بری ہو جائے گا اگر چہ قاصد اس کے پاس پہنچنے سے پہلے مر جائے، اور یہ بات لوٹ کر صاحب مال اور قاصد کے درمیان آئے گی، اور اگر قاصد پہنچنے سے قبل مر جائے تو ضمان اس کے ترکہ میں ہوگا، اور اگر اس کے پاس پہنچ کر مرے تو اس بات پر محمول کرتے ہوئے کہ اس نے مال صاحب مال کو پہنچا دیا اس سے رجوع نہیں کیا جائے گا (اور مطلوبہ مال اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا)۔

اگر قاصد امانت دار کا قاصد ہو تو جب تک بینہ یا اقرار کے ذریعہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ صاحب مال کے پاس پہنچ گیا، امانت دار بری نہ ہوگا، اور اگر قاصد پہنچنے سے پہلے مر جائے تو ودیع (امانت دار) قاصد کے ترکہ میں سے دیا ہوا مال واپس لے گا، اور اگر پہنچنے کے بعد مرے تو اس سے واپس نہیں لے گا، اور یہ ودیع کا نقصان ہوگا (۲)۔

مالکیہ میں سے قاضی عبد الوہاب نے کہا ہے: وکیل، مودع (امانت دار) اور قاصد، موکل، مودع (امانت والا) اور بھیجنے والا یہ سب آپس میں امانت دار ہیں، لہذا اگر یہ کہتے ہیں کہ انہیں جو کچھ ملا تھا اس کو مالکان کے سپرد کر دیا ہے تو ان کی بات معقول ہوگی، اس لئے کہ ارباب اموال نے ان کو اس سلسلہ میں معتبر و امانت دار سمجھا ہے، لہذا آپس میں ان کی بات مقبول ہوگی (۱)۔

جیسا کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس قاصد بھیجا اور کہا: میرے پاس دس درہم قرض کے طور پر بھیج دو، اس نے کہا: ٹھیک ہے، اور حکم دینے والے کے قاصد کے ساتھ درہم بھیج دیئے تو حکم دینے والا اس کا ضامن ہے جب کہ وہ اقرار کرے کہ اس کے قاصد نے درہم پر قبضہ کیا ہے، اور اگر اس نے کسی دوسرے کے ساتھ درہم بھیجے تو جب تک حکم دینے والے کے پاس پہنچ نہ جائے وہ ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی کا دوسرے کے ذمے قرض ہے اور قرض خواہ نے قاصد بھیجا کہ میرا جو قرض تمہارے ذمہ ہے بھیج دو، اگر قرضدار حکم دینے والے کے قاصد کے ساتھ بھیجے تو وہ اس حکم دینے والے کا مال ہوگا، لیکن اگر ایک شخص نے دوسرے کے پاس قاصد کے ساتھ خط بھیجا کہ فلاں کپڑا اتنی قیمت میں میرے پاس بھیج دو، چنانچہ اس نے اس پر عمل کرتے ہوئے خط لانے والے کے ساتھ کپڑا بھیج دیا، تو یہ حکم دینے والے کا مال نہیں ہوگا، تا آنکہ اس کے پاس پہنچ جائے، اس مسئلہ میں قاصد محض خط لے جانے کا قاصد ہے (۲)۔

اگر مودَع (دال کے فتحہ کے ساتھ: ودیعت رکھنے والا) ودیعت کو مودِع (بکسر دال: صاحب ودیعت) کی اجازت سے بھیج دے تو یہ بھیجنا درست ہے، اور اگر اس کی اجازت کے بغیر بھیج دے اور وہ قاصد کے ہاتھ ہلاک یا ضائع ہو گئی تو اس کا ضمان اس (مودَع) کے ذمہ ہے، صرف ایک حالت اس سے مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ اگر مودَع کو راستہ میں لمبی مدت مثلاً ایک سال کا قیام پیش آ جائے تو حق یہ ہے کہ اس کے لئے ودیعت کو دوسرے کے ساتھ بھیجنا جائز ہے اگر چہ اس کو اس کی اجازت نہ ہو، اور اگر وہ ہلاک ہو جائے یا چور لے لے تو اس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۴۰۶۔

(۲) المدونہ ۴/۲۷ کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/۲۱۰۔

(۲) الفتاوی الخیریہ مع الہندیہ ۱/۴۰۔

کے ذمہ ضمان نہیں، بلکہ اس حالت میں مودع کے ذمہ واجب ہے کہ ودیعت بھیج دے، اگر وہ اس کو روک لے گا تو ضامن ہوگا، اور اگر اس کو راستہ میں مختصر مثلاً چند یوم کا قیام رہا ہو تو اس پر ودیعت کو اپنے ساتھ باقی رکھنا واجب ہے، اگر اس کی اجازت کے بغیر بھیج دے اور ودیعت ہلاک ہو جائے تو ضامن ہوگا، اور اگر درپیش قیام اوسط درجہ کا ہو مثلاً دو ماہ ہو تو اس کو بھیجنے اور باقی رکھنے کا اختیار ہے، اگر اس کو بھیج دے، اور تلف ہو جائے یا روک لے تو اس پر ضمان نہیں (۱)۔

صاحب مال کے بھیجنے کے بارے میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر وہ مال کو ورثاء کے پاس بھیج دے یا ورثاء کی اجازت کے بغیر سفر میں ساتھ لے کر چلا جائے اور وہ تلف یا ضائع ہو جائے تو ضامن ہوگا (۲)۔ اسی طرح اگر قاضی مال کو مستحق خواہ وارث ہو یا غیر وارث، کے پاس بلا اجازت بھیج دے اور وہ ضائع یا تلف ہو جائے تو اس پر ضمان ہے، یہ ابن قاسم کے نزدیک ہے، سحنون کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک قاضی پر ضمان نہیں، ابن قدامہ نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی کے دوسرے کے ذمہ کچھ دراہم ہوں، مالک نے اس کے پاس قاصد بھیجا تاکہ ان پر قبضہ کرے، اور اس نے قاصد کے ساتھ ایک دینار روانہ کر دیا، اور وہ قاصد کے ہاتھ سے ضائع ہو گیا تو بھیجنے والے کا مال ہوگا، کیونکہ مالک نے اس کو بیع صرف (نقود کی باہمی تبدیلی) کا حکم نہیں دیا تھا، بھیجنے والے کے ذمہ اس کا ضمان اس لئے واجب ہے کہ اس نے قاصد کو وہ مال نہیں دیا جس کا مالک نے حکم دیا تھا، کیونکہ اس نے قاصد کو اس چیز کے قبضہ کا حکم دیا تھا جو اس کے دوسرے کے ذمہ میں ہے اور وہ دراہم تھے، اس نے قاصد کو دراہم نہیں دئے، بلکہ اس کو دس درہم کے بدلہ ایک دینار دیا اور یہ بیع صرف ہے، جس میں صاحب قرض کی رضامندی اور اجازت کی ضرورت ہے اور اس نے اجازت نہیں دی، لہذا قاصد یہ دینار صاحب دین کو ادا کرنے اور اس کے ساتھ بیع صرف کرنے کے لئے دینار بھیجنے والے کی طرف سے وکیل بن گیا اور جب اس کے وکیل کے ہاتھ سے وہ دینار تلف ہو تو اس کے ضمان سے ہوگا، ہاں اگر قاصد (جس سے مطالبہ ہو رہا ہے) یہ بتائے کہ صاحب دین نے اس کو دراہم کے عوض دینار قبضہ کرنے کی اجازت دی ہے تو اس صورت میں اس کا ضمان قاصد کے ذمہ ہوگا، کیونکہ اس نے اس کو دھوکہ دے کر دینار اس حیلہ پر لے لیا، اور قاصد بھیجنے والے یعنی صاحب دین کا وکیل ہے، اور اگر قاصد نے اس سے دراہم وصول کر لیے جس کا قاصد کو بھیجنے والے نے حکم دیا تھا، پھر قاصد کے ہاتھ سے ضائع ہو گئے تو اس کا ضمان صاحب دین کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ دراہم اس کے وکیل کے ہاتھ سے تلف ہوئے (۱)۔

امام احمد سے یہ قول بھی مروی ہے کہ اگر کسی کا دوسرے کے ذمہ کچھ دینار اور کپڑے ہوں اور اس نے قاصد بھیجا کہ ایک دینار اور ایک کپڑا لے لو، اس نے جا کر دو دینار اور دو کپڑے لے لئے اور وہ اس کے ہاتھ سے ضائع ہو گئے تو ضمان بھیجنے والے یعنی جس نے اس کو دو دینار اور دو کپڑے دئے اس پر ہوگا، اور وہ قاصد سے واپس لے گا، یعنی زائد (ایک کپڑے اور ایک دینار) کا ضمان قاصد کے ذمہ ہوگا، دینے والے کے ذمہ ضمان اس لئے ہے کہ اس نے ان کو ایسے شخص کے سپرد کر دیا جس کے سپرد کرنے کا اس کو حکم نہیں دیا گیا تھا، اور وہ ان دونوں یعنی دینار اور کپڑے کو قاصد سے واپس لے گا، اس لئے کہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۲۳۔

(۲) سابقہ حوالہ ۳/ ۴۲۵۔

(۱) یہ دراصل اس وقت تھی جب کسی کو درہم کی اور کسی کو دینار کی خواہش ہوتی تھی، اب جب کہ درہم و دینار کے درمیان نسبت مقرر ہو چکی ہے، اگر روپیہ ایک ہی شہر میں ہو تو دینار کے بدلہ درہم اور درہم کے بدلہ دینار وصول کرنے کا حکم ایک ہے۔

قاصد نے اس کو چھوڑ دیا اور بربادی اس کے ہاتھ کے بغیر ہوئی لہذا ضمان اس پر طے ہے، اور موکل وکیل کو ضامن بنا سکتا ہے کیونکہ اس نے زیادتی کی اور جس کے قبضہ کرنے کا حکم نہ تھا اس پر قبضہ کر لیا، اور اگر وہ وکیل کو ضامن بنا دے تو وکیل کسی سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ بربادی اس کے ہاتھ سے ہوئی لہذا اسی پر ضمان طے ہے(۱)۔

مرسل کے حق میں یا اس کے خلاف گواہی قبول کرنے کے سلسلے میں ارسال کا اثر:

۱۲ - اس مسئلہ کی وضاحت فقہاء کے یہاں مذکور اقوال کی روشنی میں ہوگی، امام کاسانی اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں: اگر کسی نے ایک عورت کے پاس جس سے شادی کرنا چاہتا ہے، قاصد بھیجا اور اس کے پاس خط لکھا، عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں قبول کیا، گواہوں نے قاصد کی بات اور خط کو سنا، تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ معنوی اعتبار سے مجلس ایک ہے، اور یہ کہ قاصد کا کلام بھیجنے والے کا کلام ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ بھیجنے والے کی بات نقل کرتا ہے، اسی طرح خط خود خط لکھنے والے کی بات کے درجہ میں ہے، لہذا قاصد کے قول اور خط کو سننا، معنوی طور پر بھیجنے والے کے قول اور کاتب کے کلام کو سننا ہے، اور اگر گواہوں نے قاصد کے کلام اور خط کو نہیں سنا، تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں، جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت کہے: "میں نے اپنی شادی کر دی" تو جائز ہے اگرچہ گواہوں نے قاصد کے کلام اور خط کو نہ سنا ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک تنہا شوہر کا قول عقد ہے جب کہ گواہ حاضر ہیں(۲) اس سے واضح ہے کہ بھیجنے والے کے کلام کو سننے کے وقت یہاں پر گواہی کا اعتبار کیا گیا ہے، مرسل کے لئے گواہی کے معتبر ہونے میں کاسانی کی تائید دسوقی نے کی ہے، اس لئے کہ "الشرح الکبیر" پر ان کے "حاشیہ" میں ہے: مودَع ودیعت کا ضامن ہے اگر مالک گواہ بنائے، ودیعت قاصد کے سپرد کر دے، اس لئے کہ جب اس نے ایک شخص کے ہاتھ میں دیا جس نے اس کو امانت رکھنے کیلئے نہیں دیا تھا تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ گواہ بنائے، اور جب اس نے اس کو چھوڑ دیا تو کوتاہی کی ہے، اور اگر وہ گواہ بنا کر قاصد کے سپرد کرے تو خود بری ہو جائے گا، اور ثبوت کی عدم موجودگی میں مرسل الیہ قاصد سے واپس لے گا(۱)۔

سوم: ارسال بمعنی اہمال

چھوڑے گئے جانوروں اور چوپایوں کے سبب نقصان کے ضمان کا حکم:

۱۳ - اس مسئلہ کا حکم بیان کرتے ہوئے شافعیہ کی رائے ہے کہ دوسرے کے اموال تلف کرنے والے جانور کے ساتھ اگر کوئی سوار ہو تو اس کے ضمان کا حکم اس جانور کے نقصان کے ضمان سے الگ ہے جس کے ساتھ کوئی کھینچنے والا (محافظ) نہ ہو۔

اسی تفریق کی بنیاد پر شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر جانور مالی یا جانی نقصان دن یا رات کسی وقت کرے، اور اس کے ساتھ کوئی سوار ہو تو اسی پر ضمان واجب ہے، اس لئے کہ جانور اس کے ہاتھ میں ہے، اس کی نگرانی وحفاظت اسی کے ذمہ ہے، کیونکہ جب وہ اس کے ساتھ ہے تو اس جانور کا فعل اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

اگر جانور کے ساتھ ایک پیچھے سے ہانکنے والا اور دوسرا آگے سے

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/۲۴۰، ۲۳۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۲۳۳، مؤلفہ علامہ علاء الدین ابوبکر کاسانی حنفی، مطبعہ الامام قاہرہ۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۲۹، مؤلفہ علامہ شمس الدین محمد عرفہ الدسوقی، مطبعہ عیسیٰ الحلبی قاہرہ۔

کھینچنے والا ہو تو دونوں پر آدھا آدھا ضمان ہے، اور اگر پیچھے سے ہانکنے والا، آگے سے کھینچنے والا اور ایک سوار ہو تو کیا ضمان سوار پر ہوگا یا تینوں پر تہائی تہائی؟ اس میں دو صورتیں ہیں، ارجح اول ہے، اور اگر جانور پر دو شخص سوار ہوں تو کیا دونوں پر ضمان ہوگا، یا صرف آگے والے پر، پیچھے والے پر کچھ نہیں؟ اس میں بھی دو صورتیں ہیں: انسب اول ہے اس لئے کہ قبضہ دونوں سواروں کا ہے(۱)۔

اگر دوسرے کا مال تلف کرنے والے جانور کے ساتھ کوئی سوار نہیں تو یہ دیکھنا ہوگا کہ تلف کس وقت ہوا ہے؟ اگر دن کا وقت ہو تو جانور والے پر ضمان نہیں، اور اگر رات کا وقت ہو تو اس پر ضمان ہے کیونکہ رات میں جانور کو چھوڑنا اس کی کوتاہی ہے جب کہ دن کو چھوڑنا کوتاہی نہیں، کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی تخریج کردہ حدیث میں اس کا ثبوت ہے، اور عادت بھی یہی جاری ہے کہ دن میں کھیتی وغیرہ کی حفاظت اور رات میں جانور کی حفاظت کی جاتی ہے، اگر کسی شہر میں لوگوں کی عادت یہ ہو کہ رات میں جانوروں کو چھوڑتے اور کھیتی کی حفاظت کرتے ہوں، دن میں نہیں تو حکم اس کے برعکس ہو جائے گا، لہذا دن میں جانور کو چھوڑنے والا نقصان کا ضامن ہوگا، رات میں نہیں، تاکہ حدیث کے مقصود اور عادت کا لحاظ ہو۔

اور بلقینی کی یہ بحث اسی سے ماخوذ ہے کہ اگر دن اور رات دونوں میں جانوروں کی حفاظت نگرانی کی عادت بن جائے تو جانور کو چھوڑنے والا بہر صورت اس کے نقصان کا ضامن ہوگا۔

جن جانوروں کے نقصان کا ضمان لازم آتا ہے، شافعیہ نے ان میں سے کبوتر وغیرہ پرندوں اور شہد کی مکھی کو مستثنی کیا ہے، کیونکہ ان کے تلف کرنے سے کسی صورت میں ضمان واجب نہیں، اس کو "اصل الروضہ" میں ابن صباغ کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عادتاً ان کو آزاد رکھا جاتا ہے(۱)۔

مالکیہ اور حنابلہ شافعیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ اگر جانور رات میں نقصان کریں تو ضمان لازم ہے، دن میں نہیں(۲)۔ جب کہ حنفیہ کا دوسرا قول ہے جس کو ان شاء اللہ ہم کچھ دیر کے بعد ذکر کریں گے۔

اسی طرح مالکیہ نے شافعیہ سے اس مسئلہ میں اتفاق کیا ہے کہ جانور پر سوار ہونے والا اس کو آگے سے کھینچنے والا اور پیچھے سے ہانکنے والا سب ضامن ہیں۔

کبوتر، مرغی اور شہد کی مکھی کے نقصان کے ضمان کے بارے میں مالکیہ کی دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: شافعیہ کے موافق ہے۔

دوسری روایت: اتلاف میں ان کا حکم چوپایہ کی طرح ہے، یہ ابن قاسم کی روایت ہے، لیکن ابن عرفہ نے پہلی روایت کو درست کہا ہے(۳)، اور مالکیہ میں سے باجی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ کچھ جگہیں ایسی ہیں جہاں صرف کھیتیاں اور باغات ہوتی ہیں، چرنے کی جگہ نہیں ہوتی، ان جگہوں میں چوپایوں کو چھوڑنا ناجائز ہے، جانور دن یا رات کسی وقت ان میں کوئی نقصان کریں تو جانوروں کے مالکوں پر ضمان واجب ہے، جب کہ کچھ مقامات ایسے ہوتے ہیں کہ جہاں عادتاً دن یا رات میں جانور کو چھوڑا جاتا ہے، ان جگہوں پر اگر کوئی کھیتی کرے اور جانور اس کا نقصان کریں تو جانور کے مالکان پر ضمان نہیں، خواہ دن میں نقصان ہو یا رات میں(۴)۔

یہ فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ ہم مؤلف "تاج والاکلیل" کے قول

(۱) الاقناع ۲/ ۲۰۔

(۱) الاقناع ۲/ ۲۰۱، ۲۰۲۔
(۲) التاج والاکلیل ۶/ ۳۲۳، کشاف القناع ۴/ ۱۲۸۔
(۳) التاج والاکلیل ۶/ ۳۲۳۔
(۴) التاج والاکلیل ۶/ ۳۲۳۔

کے طرف یہاں اشارہ کردیں، موصوف نے بیان کیا ہے: اگر کسی نے اپنی زمین میں آگ یا پانی ڈالا جو پڑوس کی زمین میں پہنچ گیا اور اس کا نقصان کردیا تو دیکھا جائے گا کہ زمین قریب ہے یا دور، اگر قریب ہو تو اس پر ضمان ہے، اور اگر دور ہو لیکن ہوا وغیرہ کی وجہ سے آگ وہاں پہنچ گئی تو اس پر ضمان نہیں (۱)۔

اس رائے کے قائل حنفیہ بھی ہیں (۲)۔ لیکن مویشی اور کتوں کے چھوڑنے کے بارے میں ان کی الگ رائے ہے جس کا تذکرہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے، اس رائے کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ نے چھوڑنے کے بارے میں چوپایہ اور کتے میں فرق کیا ہے، چنانچہ اگر کتا چھوڑے، اور اس کو پیچھے سے کوئی ہانکنے والا نہ ہو تو اس کے نقصان کا کوئی ضمان نہیں، اگرچہ وہ چھوٹتے ہی نقصان کر بیٹھے، اس لئے کہ کتے والے کی طرف سے زیادتی نہیں، کیونکہ کتے کے پیچھے لگا رہنا اس کے لئے ناممکن ہے، اور سبب بننے کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوتا الا یہ کہ سبب بننے والے کی طرف سے زیادتی پائی جائے، اور اگر وہ کسی دوسرے جانور کو چھوڑے اور وہ چھوٹتے ہی دوسرے کا نقصان کردے تو اس پر ضمان ہے، اس لئے کہ اس کو راستہ میں چھوڑ کر اس نے زیادتی کی ہے، اور جانور کے پیچھے لگنا اس کے لئے ممکن تھا، لیکن امام ابو یوسف نے کتے اور دوسرے جانور کے چھوڑنے کی وجہ سے نقصان کا ضمان لازم ہونے میں فرق نہیں کیا ہے (۳)۔

درمختار میں ہے کہ ایک شخص نے پرندہ چھوڑا، اس کے پیچھے چلے یا نہ چلے، یا جانور یا کتا چھوڑے اور ان کے پیچھے نہیں چلا، یا جانور خود چھوٹ کر نکل جائے اور راستہ یا دن میں کسی مال کا یا آدمی کا نقصان کردے، تو ان تمام صورتوں میں ضمان نہیں، اس لئے کہ

(۱) التاج والاکلیل ۶/ ۳۰۳۔

(۲) الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۰۷۔

فرمان نبوی ہے: "العجماء جبار" (بے زبان جانور نقصان کرے تو تاوان نہیں) یعنی خود سے چھوٹنے والے جانور کے نقصان کا تاوان نہیں (۱)۔

اور اگر پانی چھوڑا ہو تو چھوڑے ہوئے پانی کی حالت اور زمین کی کیفیت کے اعتبار سے حکم مختلف ہوگا، اگر کسی نے اپنی زمین میں پانی چھوڑا، اور وہ پانی نکل کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا، اگر دوسرے کی زمین اس پانی کو برداشت کرسکتی ہو تو اس پر تاوان نہیں، اور اگر اس کے لئے ناقابل برداشت ہو تو تاوان ہے (۲)۔ ایک شخص نے اپنی زمین سیراب کی، پھر پانی نہر میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ پانی اس کی زمین سے آگے بڑھ گیا، ایک دوسرا آدمی اس کے پیچھے تھا اس نے نہر میں مٹی ڈال دی تھی جس کی وجہ سے پانی نہر سے ہٹ کر دوسری طرف بہہ گیا اور ایک شخص کا کھیت ڈوب گیا تو پانی چھوڑنے والے پر ضمان نہیں، اس لئے کہ اس نے پانی نہر میں چھوڑا اور اس میں اس کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے، ضمان اس پر ہے جس نے مٹی نہر میں ڈالی اور پانی کو اپنے راستے پر بہنے سے روک دیا، اس لئے کہ یہ اس کی زیادتی ہے، اور اگر نہر کا منہ کھول دے اور اس سے اتنا پانی چھوڑ دے جو نہر کے لئے قابل برداشت ہے اور پانی اس کی زمین میں جانے سے قبل فوری طور پر دوسرے کی زمین میں چلا گیا تو اس پر تاوان نہیں (۳)۔

اس کے ساتھ یہاں جس امر کی طرف اشارہ مناسب ہے وہ یہ کہ ہم اس دلیل کا ذکر کریں جس پر جمہور نے جانور کے نقصان کے ضمان کے بارے میں شافعیہ و مالکیہ سے موافقت کرتے ہوئے اعتماد کیا ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ امام مالک نے زہری عن حرام بن سعد بن

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۰۸۔

(۲) الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۱۔

(۳) مرجع سابق ۳/ ۲۲۲۔

محیصہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ "حضرت براء کی ایک اونٹنی کچھ لوگوں کے باغ میں گھس گئی اور نقصان (مالی) کر دیا، تو رسول اللہ علیہ السلام نے فیصلہ کیا کہ دن میں اہل اموال اپنے اموال کی حفاظت کریں، اور جو نقصان ہوگا اس کا تاوان انہیں پر ہے"(۱)۔

نیز عادتا اہل مویشی دن میں ان کو چرنے کے لئے چھوڑتے ہیں اور رات میں حفاظت کرتے ہیں، اور باغ والے دن میں ان کی حفاظت کرتے ہیں، لہذا اگر رات میں نقصان ہو تو اس کا ضمان جانور والے پر ہے، اگر ان کی حفاظت میں اس کی طرف سے کوتاہی ہوئی مثلاً رات میں جانور کو گھیرے وغیرہ میں بند کئے یا گھیرے میں رکھے بغیر اس شکل سے کہ اس کا نکلنا ممکن تھا، ہاں اگر رات میں جانور والے نے جانوروں کو گھیرے میں رکھا لیکن کسی دوسرے نے اس کی اجازت کے بغیر ان کو وہاں سے نکال دیا یا کسی دوسرے نے اس کا دروازہ کھول دیا اور انہوں نے نقصان کر دیا تو تاوان ان جانوروں کو باہر نکالنے والے یا ان کا دروازہ کھولنے والے پر ہے، کیونکہ سبب وہی ہے، جانور والے پر ضمان نہیں، کیونکہ اس کی طرف سے کوتاہی نہیں، پھر حنابلہ نے اس پر مزید یہ کہا: مسئلہ کا یہ حکم ان جگہوں کے لئے ہے جہاں کھیتی اور چراگاہ ہوں، البتہ وہ آبادی والے گاؤں جہاں چراگاہ صرف مدورفت کی جگہوں کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً راستے اور کھیتی کے راستے، ان جگہوں پر بغیر محافظ کے جانور کو چھوڑنا جائز نہیں، اگر اس نے ایسا کیا تو اس پر تاوان ہے، کیونکہ یہ اس کی کوتاہی ہے۔

حنابلہ مالکیہ کے سابقہ قول کہ اس مسئلہ کے احکام میں عادت کی رعایت کی جائے گی، سے متفق نہیں، کیونکہ حنابلہ میں سے حارثی نے کہا: اگر کسی علاقے کے لوگوں کی عادت یہ ہو کہ جانوروں کو دن میں باندھتے اور رات میں چھوڑتے ہوں اور رات میں کھیت کی حفاظت کرتے ہوں تو حکم یہی ہے کہ اگر رات میں جانور نقصان کریں تو مالک پر ضمان واجب ہے اگر اس کی حفاظت میں اس نے کوتاہی کی ہو اور اگر دن میں نقصان کریں تو ضمان نہیں ہوگا۔

کچھ حنابلہ نے اس کی مثالیں پیش کرتے ہوئے مزید کہا ہے: اگر کسی نے شکار کو چھوڑتے وقت کہا: میں نے تم کو آزاد کر دیا تو بھی وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا، جیسا کہ اگر بے کار گائے وغیرہ مملوک جانوروں کو چھوڑ دے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت سے اس کی وجہ سے نہیں نکلتے(۲)۔

قبضہ اور معزولی کے لئے کسی کو بھیجنا:

۱۴ - سرخسی نے کہا ہے: اگر کسی نے کوئی چیز خریدی پھر قاصد کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے بھیجا، تو دیکھنے پر اس کو "اختیار" حاصل ہے، قاصد کے دیکھنے اور اس کے قبضہ کرنے سے سامان اس کے ذمہ لازم نہیں ہوتا، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ معاملہ کے سامان کے اوصاف معاملہ کرنے والے کے علم میں ہوں، تاکہ اس کی مکمل رضامندی پائی جائے، اور قاصد کے دیکھنے سے یہ چیز حاصل نہیں ہوتی، اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ قاصد کا قبضہ کرنا خود اس کے قبضہ کرنے کی طرح ہے، اور اگر وہ خود دیکھنے سے پہلے قبضہ کرے تو دیکھنے پر اس کو "اختیار" حاصل ہوتا ہے، لہذا اگر قاصد بھیجا اور قاصد نے اس پر اس کے لئے قبضہ کیا تو بھی اس کو اختیار حاصل ہوگا، لیکن اگر قبضہ کے

( ) حضرت براء کی حدیث کی روایت مالک (۲/ ۷۴۷-۷۴۸ طبع الحلبی)، ابوداؤد (۸۳۳/۳ عون المعبود طبع الہند)، اور احمد (۵/ ۴۳۵-۴۳۶ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے البانی نے السلسلۃ الصحیحۃ نمبر ۲۳۸ میں اس کو صحیح بتایا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۲۸۔

(۲) مرجع سابق ۴/ ۴۳۲، ماسبق سے یہ بات نکلتی ہے کہ چونکہ مختلف مذاہب میں بطور مثال موجود ہیں ضمان کے وجوب و عدم وجوب کے لحاظ سے اس کا مرجع تین امور ہیں: اہمال (لاپروائی) کیا یا زیادتی یا عرف و عادت۔

وکیل بنایا ہو، وکیل نے دیکھا اور اس پر قبضہ کیا، تو اس کے بعد موکل کو اس میں اختیار حاصل نہیں ہوتا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، صاحبین کے نزدیک دیکھنے پر اس کو اختیار حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ قبضہ ایک فعل ہے جس میں قاصد اور وکیل دونوں برابر ہیں، دونوں ایک کو سامان کے قبضہ کرنے اس کو مؤکل کے پاس لانے اور اپنے فعل سے اس کے ضمان میں منتقل کرنے کا حکم ہے، اور اس کا اختیار قاصد کے دیکھنے سے ختم نہیں ہوتا، لہذا وکیل کے دیکھنے سے بھی ختم نہیں ہوگا، وکیل کے دیکھنے سے اس کا "اختیار" کیسے ختم ہوسکتا ہے جبکہ اگر وہ صراحۃً "اختیار" کو ساقط کردے تو اس کا ساقط کرنا درست نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کا وکیل نہیں بنایا؟ لہذا دیکھنے کے بعد اگر وہ قبضہ کرے تو بھی یہی ہوگا، صاحبین نے اس کو خیار شرط وخیار عیب پر قیاس کیا ہے کہ وہ وکیل کے قبضہ کرنے اور اس کی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتا تو دیکھنے کا اختیار بھی اسی طرح ہوگا، اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: بغیر کسی تفصیل کے قبضہ کا وکیل بنانا وکیل کے لئے قبضہ کو مکمل کرنے کی ولایت ثابت کرتا ہے جیسا کہ بغیر کسی تفصیل کے عقد کا وکیل بنانا وکیل کے لئے عقد کو مکمل کرنے کی ولایت ثابت کرتا ہے، اور مکمل قبضہ اسی وقت ہوگا جب عقد مکمل ہوجائے، اور عقد کی تکمیل خیار رؤیت کے باقی رہتے ہوئے نہیں ہوتی، قبضہ کا وکیل بنانے میں ضمنی طور پر اس رؤیت کا اپنی طرف سے وکیل بنانا بھی پایا جاتا ہے جس میں اختیار ساقط ہوجاتا ہے، قاصد کی نوعیت اس سے الگ ہے، اس لئے کہ قاصد کے ذمہ صرف پیغام پہنچانا ہے جس کام کا پیغام اس کے ذریعہ بھیجا گیا اس کی تکمیل اس کے ذمہ نہیں ہوتی جیسے کہ عقد کے لئے قاصد ہو تو معاملہ کے سامان پر قبضہ اور اس کی سپردگی اس کے ذمہ نہیں۔

وکالت اور پیغامبری میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پاک ﷺ کے لئے پیغامبری کا وصف ثابت کیا ہے، اور وکالت کی نفی کی ہے: "قل لست علیکم بوکیل" (۱) (ترجمہ: کہہ دیجئے کہ میں تم پر داروغہ نہیں)۔ لیکن خیار عیب کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ خیار عیب کا باقی رہنا عقد کی تکمیل اور قبضہ سے مانع نہیں ہوتا، اور اسی لئے قبضہ کے بعد خاص طور پر عیب دار شی کو لوٹانے کا مالک ہوتا ہے (۲)۔ اگر اپنے وکیل کے پاس اس کی معزولی کا قاصد بھیجے، اور وہ اس کو پیغام پہنچادے اور کہے: فلاں نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے، اور وہ کہہ رہا ہے کہ میں نے تم کو وکالت سے معزول کردیا، تو قاصد جیسا بھی ہو، معتبر ہو یا غیر معتبر، چھوٹا ہو یا بڑا، وکیل معزول ہوجائے گا بشرطیکہ قاصد کے کلام کا اعتبار ہو، اگر پیغام کو مذکورہ بالا طریقہ پر پہنچائے، اس لئے کہ قاصد بھیجنے والے کا قائم مقام، اس کی بات کو بیان کرنے والا اور اس کی طرف سے سفیر ہے، تو اگر اس کا کلام درست ومعتبر ہو تو جس طرح کا ہو اس کی سفارت درست ہے (۳)۔

ارسال سے رجوع کرنا:

۱۵ – حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر بھیجنے والا قاصد بھیجنے کے بعد اپنی رائے سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع صحیح ہے، اس لئے کہ پیغام رسانی کے ذریعہ خطاب بالمشافہ خطاب کی طرح نہیں، جب بالمشافہ میں رجوع کا احتمال ہے تو اس میں بدرجہ اولیٰ ہوگا، خواہ بھیجنے والے کا رجوع کے قاصد کے علم میں آیا ہو یا نہ آیا ہو، برخلاف اس صورت کہ جب کسی کو وکیل بنایا، پھر اس کے علم کے بغیر اس کو معزول کردیا تو اس کا معزول کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قاصد بھیجنے والے کے کلام کو نقل کرتا ہے اور مرسل الیہ تک پہنچاتا ہے، لہذا وہ سفیر اور معبر محض

(۱) سورۂ انعام/ ۶۶۔
(۲) المبسوط ۱۳/ ۷۳، ۷۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۸۶۔

ہے، اس لئے کہ قاصد کو اس کا علم ہونا شرط نہیں، جب کہ وکیل اپنے موکل کی طرف سے نمائندگی کی بنیاد پر تصرف کرتا ہے، لہذا حقوق سے تحفظ کے لئے اس کو معزولی کا علم ہونا شرط ہے(۱)۔

ابن حجر ہیتمی نے ابن سریج کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنے قاصد کے ساتھ صدقہ بھیجا پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس نے اس کو راستہ سے واپس کر دیا تو اس کو یہ حق حاصل ہے، اور اگر صدقہ کے پہنچنے سے پہلے بھیجنے والا مر جائے تو یہ مرنے والے کے لئے ترکہ ہوگا(۲)۔

إرسال بمعنی مسلط کرنا:

۱۶ - یعنی شکاری کتے یا اس جیسے سدھائے ہوئے جانوروں کو مسلط کرنا، اگر جانور اپنے مالک کے چھوڑنے سے شکار کے پیچھے چل پڑے اور اس کے کہنے سے رک جائے تو اس کا شکار مباح ہے اگرچہ شکار کو ذبح کرنے کا موقع نہ ملے۔

لیکن اگر شکاری جانور خود بخود جاکر شکار کرے تو اس کا شکار اسی وقت کھا سکتے ہیں جب اس کو ذبح کرنے کا موقع مل جائے، اس لئے کہ جانور نے اپنے لئے شکار کیا ہے، مالک کے لئے نہیں، شکار کے تفصیلی احکام اصطلاح "صید" میں ہیں(۳)۔

چھوڑنا، إرسال بمعنی تخلیہ

۱۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر محرم کے ہاتھ میں احرام سے پہلے کا پکڑا ہوا شکار ہو اور احرام کے بعد حقیقۃً اس کے پاس ہو تو اس کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ اسی طرح غیر محرم اگر حل میں شکار کرے پھر اس کو لے کر حرم میں جائے تو اس کو چھوڑ دینا واجب ہے۔

اگر شکار محرم کے گھر میں ہو تو اس کو آزاد کرنا ضروری نہیں، اسی طرح اگر شکار اس کے ساتھ پنجرے میں ہو تو بھی آزاد کرنا ضروری نہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں صحیح رائے اس کے خلاف ہے(۱)۔ اس کی تفصیل "احرام" کے بیان میں ہے۔

حنفیہ میں صاحب ہدایہ ائمہ حنفیہ کے سابقہ قول کے خلاف رائے ذکر کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر شکار محرم کے گھر یا اس کی معیت میں پنجرے میں ہو تو احرام کے بعد اس کو آزاد کرنا واجب نہیں ہے، انہوں نے اپنی اس رائے کے حق میں یہ دلیل دی کہ "صحابہ کرام حالت احرام میں ہوتے اور ان کے گھروں میں شکاری پرندے اور چوپائے ہوا کرتے تھے، وہ ان کو آزاد کرتے تھے یہ منقول نہیں، انہوں نے مزید کہا ہے اگر کسی نے اپنا شکار جنگل میں چھوڑ دیا تو بھی اس کی ملکیت سے نہیں نکلا، لہذا ملکیت کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں، ایک قول یہ ہے کہ اگر شکار کا پنجرہ اس کے ہاتھ میں ہو تو اس کو اس طور پر آزاد کرنا ضروری ہے کہ ضائع نہ ہو مثلاً یہ کہ اس کو اپنے گھر میں چھوڑ دے، اس لئے کہ اضاعت مال ممنوع ہے(۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۹۴۳۔
(۲) الفتاوی الکبری الفقہیہ للعلامہ ابن حجر الہیتمی ۳/ ۷۱ مکتبہ اسلامیہ ترکی۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۸، التاج والاکلیل ۳/ ۲۱۶، فتح القدیر ۳/ ۲۳۲، ۲۳۳، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۷۸، المبسوط ۴/ ۱۸۸، ۱۸۹، الخرشی ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۱، کشاف القناع ۲/ ۴۳۸۔
(۲) الہدایہ ۲/ ۲۷۸۔

اَرش

تعریف:

۱- اَرش کے لغوی معانی میں سے: دیت، خراش، اور کپڑے میں عیب کی وجہ سے نقص ہے، اس لئے کہ وہ تاوان کا سبب ہوتا ہے۔

اصطلاح میں: ایسا مال جو جان سے کم درجہ کے نقصان پہنچانے والے جرم پر واجب ہو، اور اس کا اطلاق جان کے بدلے یعنی دیت پر بھی ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حکومت عدل (معتبر کا فیصلہ):

۲- حکومت عدل: وہ فیصلہ (معاوضہ) جو ایسے جرم میں واجب ہو جس میں مال کی مقدار متعین نہیں ہے، اور یہ ایک طرح کا اَرش ہے لیکن "اَرش" اس سے زیادہ عام ہے۔

ب- دیت (خون بہا):

۳- دیت: خون بہا، جو کسی سبب سے قصاص کے ساقط ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور بسا اوقات غیر جانی جرم کے تاوان کو بھی "دیت" کہا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴- شریعت نے ہر نقصان کی تلافی چاہی ہے تاکہ کوئی بھی جرم بلا تدارک نہ رہ جائے، لہذا اگر قصاص واجب نہیں جیسے کہ جنایت بالخطا اور کسی سبب سے قصاص ساقط ہونے کے حالات میں ہوتا ہے تو جرم کی نوعیت کے اعتبار سے اَرش (تاوان) واجب ہوگا، اور اگر اس کے بارے میں کسی نص میں کوئی متعین حصہ کا ذکر آجائے تو اس کا التزام ضروری ہوگا۔

اسی قبیل سے اہل یمن کے نام رسول اللہ ﷺ کے گرامی نامہ میں آیا ہے: "في الرّجل الواحدة نصف الدية، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي المنقلة خمسة عشر من الإبل، وفي كل أصبع من أصابع اليد أو الرجل عشرة من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة خمس من الإبل"(۱) (ایک پاؤں میں نصف دیت، مأمومہ (دماغی زخم) میں تہائی دیت، جائفہ (پیٹ کے زخم) میں تہائی دیت، منقلہ (ہڈی توڑ زخم) میں پندرہ اونٹ، ہاتھ پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر انگلی میں دس اونٹ، دانت میں پانچ اونٹ، اور موضحہ (ہڈی کو ظاہر کرنے والے زخم) میں پانچ اونٹ ہے)

اگر جنایت کی وجہ سے مکمل طور پر انتفاع ہی ختم ہو جائے (کسی

(۱) حدیث "في الرّجل الواحدة..." کی روایت نسائی نے کی ہے الفاظ انہی کے ہیں، ابن حبان، حاکم اور دار قطنی نے اس کی تصحیح کی ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت اپنی مراسیل میں بروایت عمرو بن حزم کی ہے (الدرایہ ۲/ ۲۷۶، نصب الرایہ ۴/ ۳۶۷، جامع الاصول ۴/ ۴۲۲)، نیز دیکھئے: الدر المختار ۵/ ۳۷۰ طبع اول بولاق، الجمل ۵/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع احیاء التراث، کشاف القناع ۶/ ۱۵ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، فتح القدیر علی الہدایہ ۸/ ۳۶۸-۳۷۳ طبع دار صادر، الشرح الکبیر علی خلیل ۴/ ۲۶۸-۲۷۳ طبع دار الفکر۔

عضو کی صلاحیت وکارکردگی ضائع ہوجائے) یا مقصود حسن وجمال جاتا رہے تو اس میں مکمل دیت واجب ہے، لہذا انسان کے وہ حصے جو دو دو کی تعداد میں ہیں مثلا ہاتھ اور پیر، تو جنایت کی وجہ سے ان میں سے ایک کے ختم ہونے کی صورت میں نصف دیت واجب ہے، اور اگر ان کی تعداد اس سے زیادہ ہے تو اسی اعتبار سے معاوضہ تاوان واجب ہوگا، مثلاً انگلیاں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "فی کل اصبع عشرة من الإبل، وفی کل سن خمسة من الإبل، والأصابع سواء، والأسنان سواء"(۱) (ہر انگلی میں دس اونٹ، اور ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، تمام انگلیاں برابر ہیں اور تمام دانت برابر ہیں)۔

اور جس جرم کے بارے میں شریعت کی جانب سے (کسی مالی تاوان کی) مقدار متعین نہیں ہے اس میں حکومت عدل (معتبر کا فیصلہ) واجب ہوگی۔

تاوان کی نوع:

الف-آزاد عورت کے زخم کا تاوان:

۵-حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: آزاد عورت کا تاوان آزاد مرد کے مسئلہ میں جہاں پوری دیت واجب ہے، آزاد عورت کے بارے میں نصف دیت واجب ہے، مالکیہ وحنابلہ ان سے اس صورت میں متفق ہیں جب تاوان تہائی دیت کو پہنچے یا اس سے زائد ہوجائے، اور اگر اس سے کم ہو تو عورت مرد کے مساوی ہے(۲)۔

ب-ذمی کے زخم کا تاوان:

۶-حنفیہ کی رائے ہے کہ تاوان اور دیت میں مسلمان وذمی برابر ہیں، اور یہی حکم مستامن (دار الاسلام میں امان کے ساتھ آنے والا کافر) کا ہے، مالکیہ نے کہا ہے: ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہوتی ہے، البتہ مجوسی معاہد (عہد رکھنے والے) اور مرتد کی دیت مسلمان کی دیت کے پانچویں حصے کی ایک تہائی ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے: ان سب کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے، اور شافعیہ نے کہا: ان سب کی دیت مسلمان کی دیت کی تہائی ہے(۱)۔

تاوان کا متعدد ہونا:

۷-امام ابوحنیفہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ جرائم کی تعداد کے اعتبار سے تاوان متعدد ہوگا، اس سلسلہ میں ان کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں جن کے لئے "دیات" اور "معاقل" کی بحث دیکھی جائے(۲)۔

---

(۱) حدیث "فی کل اصبع عشرة...." کی روایت ترمذی کے سوا تمام اصحاب سنن نے کی ہے، نیل الاوطار ۷/ ۷۲۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۸/ ۳۰۹ طبع دار صادر، الدر المختار ۵/ ۳۶۸، البدائع ۷/ ۳۲۲ طبع الجمالیہ، النہایہ ۷/ ۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی، الجمل ۵/ ۴۳، الشرح الکبیر ۴/ ۲۸، کشاف القناع ۶/ ۱۵۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۸/ ۳۰۳، الدسوقی ۴/ ۲۶۷ طبع دار الفکر، النہایہ ۷/ ۳۰۷ طبع مصطفی الحلبی، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، کشاف القناع ۶/ ۵ طبع النصر الحدیث۔

(۲) سابقہ مراجع۔

إرشاد

تعریف:

۱- ارشاد کا لغوی معنی: ہدایت و رہنمائی، کہا جاتا ہے: أرشده إلى الشيء وعليه: اس شخص نے فلاں کی فلاں شے کی طرف رہنمائی کی (۱)۔ اہل اصول کے یہاں اس کا تذکرہ امر کے مجازی معانی میں سے ایک معنی کی حیثیت سے آتا ہے، ان کے یہاں اس کی تعریف یہ ہے: کسی دنیوی امر کی تعلیم۔ اہل اصول نے اس کی مثال میں یہ فرمان باری پیش کیا ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ" (۲) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔

ارشاد اور "ندب" قریب قریب ہیں، کیونکہ دونوں تحصیل منفعت ومصلحت کے معنی میں شریک ہیں، البتہ "ندب" میں اخروی مصلحت ومنفعت کا حصول ہے، جب کہ "ارشاد" میں دنیوی مصلحت کا (۳)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال خیر وبھلائی کی رہنمائی کرنے، امور مصالح کی ہدایت دینے کے لئے ہوتا ہے، خواہ وہ دنیوی ہوں یا اخروی، اسی طرح فقہاء اس کو اصولی یعنی دنیوی امر کی تعلیم کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

نصح:

۲- نصح: امر بالمعروف ونہی عن المنکر یعنی خیر کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا ہے۔

"ارشاد"، "نصح" اور "امر بالمعروف ونہی عن المنکر" یہ تینوں الفاظ ہم معنی ہیں، لیکن بعض فقہاء کی عادت یہ ہے کہ جو چیز بلااتفاق واجب یا حرام ہو اس کے لئے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، اور مختلف فیہ امور کے بارے میں "ارشاد" کا لفظ استعمال کرتے ہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- اصولیین نے "امر ارشادی" پر اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ اس کے بجالانے والے کو ثواب ملتا ہے یا نہیں، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر مصلحت دنیوی ہو اور انسان اس کو محض اپنی غرض کی خاطر انجام دے تو اس پر ثواب نہیں، اور اگر محض اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کے جذبہ سے کرے تو ثواب ملے گا، مگر اس فعل کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ یا شارع امر کی وجہ سے، اور اگر دنیوی غرض کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اطاعت خداوندی کا بھی ارادہ ہو تو ثواب ملے گا، لیکن محض اطاعت والی شکل میں جو ثواب ملتا اس سے یہ ثواب کم ہوگا (۲)۔

۴- فقہاء کے یہاں ارشاد (یعنی لوگوں کو خیر وبھلائی کی ہدایت ونصیحت کرنے) کا حکم یہ ہے کہ وہ واجب ہے، کیونکہ فرمان باری

---

(۱) لسان العرب مادہ (رشد)۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۳) کشف الاسرار ۱/۱۰۷ طبع مکتب الصنائع، جمع الجوامع ۱/۳۷۸ طبع لابیرب، الاحکام للآمدی ۲/۹ طبع صبیح۔

(۴) الشرح الصغیر ۳/۱۷۳ طبع دار المعارف، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/۱۱۶ طبع دار احیاء التراث العربی، الفتح المبین رص ۱۲۵ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/۲۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) المرقاۃ علی خلیل ۳/۱۰۸ شائع کردہ دار الفکر، الفروق للقرافی ۴/۲۵۷۔

(۲) کشف الاسرار ۱/۱۰۷، جمع الجوامع ۱/۳۷۸، الاحکام للآمدی ۲/۹۔

ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ" (۱) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "الدين النصيحة" (دین خلوص اور خیر خواہی کا نام ہے) (۲)۔ البتہ "ارشاد" نرمی اور نرم گفتگو کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ حد قبولیت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور ارشاد اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ غالب گمان یہ ہو کہ فائدہ ہوگا، اور پند دینے والے کو اس کی وجہ سے کسی قسم کے نقصان کا اندیشہ نہ ہو (۳)۔

بحث کے مقامات:

۵ - امر ارشادی کے احکام اصولیین کے یہاں "امر" کی بحث میں اور فقہاء کے یہاں امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی بحث میں آتے ہیں۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔

(۲) مسلم شریف ۱/ ۷۴ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۵ طبع مصطفی الحلبی، الفتح المبین رص ۱۲۵ طبع عیسی الحلبی، القرطبی ۴/ ۱۶۵-۸ طبع دار الکتب المصریہ، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۱ طبع دار المعارف، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۷۳ طبع المنار، ابن عابدین ۵/ ۲۳۴ طبع بولاق۔

إرصاد

تعریف:

۱ - إرصاد کا لغوی معنی تیار کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "أرصد له الأمر" فلاں نے اس کے لئے سامان تیار کیا اور مہیا کیا (۱)۔

اور ارصاد فقہاء کے یہاں یہ ہے کہ: امام بیت المال کے ماتحت کسی زمین کی آمدنی کو کسی خاص مصرف کے لئے مقرر کردے (۲)۔

حنفیہ کے یہاں "ارصاد" کا اطلاق وقف کی آمدنی کو وقف کے ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے خاص کرنے پر بھی ہوتا ہے جو اس کی آبادکاری کی غرض سے لئے جاتے ہیں (۳)۔

اول:

ارصاد بمعنی: بیت المال کے ماتحت کسی زمین کی آمدنی کو کسی خاص مصرف کے لئے مقرر کردینا

متعلقہ الفاظ:

الف - وقف:

۲ - وقف کا لغوی معنی: روکنا ہے، اور اصطلاحی معنی: اصل چیز کو روک

(۱) لسان العرب، تاج العروس، أساس البلاغة، النہایۃ مادہ (رصد)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۷۳ طبع المطبعة الأميرية، حاشية الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۷۷ طبع دار احیاء التراث بیروت، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۷۸ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۷ طبع اول بولاق۔

کر اس کے منافع کو صدقہ کرتا ہے، وقف اور ''ارصاد'' میں فرق بتانے کے لئے اس بات کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے کہ ارصاد کی حقیقت کے بارے میں دو نقطہ نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر: ارصاد اور وقف الگ الگ ہیں، حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے، اور شافعیہ کے کلام سے یہی مفہوم ہے، کیونکہ اس میں وقف کی صحت کے شرائط میں سے ایک شرط نہیں ہوتی، وہ یہ کہ وقف کرتے وقت شیٔ موقوف واقف کی ملکیت میں ہو، جب کہ مرصد (ارصاد کرنے والا) امام یا اس کا نائب ہوتا ہے، اور ارصاد والے مال میں اس کی ملکیت نہیں ہوتی۔

ابن عابدین نے کہا ہے: بادشاہ کی طرف سے ارصاد قطعاً وقف نہیں، کیونکہ بادشاہ اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ ارصاد میں صرف یہ ہے کہ بیت المال کی کسی چیز کو کسی مستحق مصرف کے لئے خاص کردیا جائے (۱)۔ لہذا ارصاد اور وقف میں فرق یہ ہے کہ عین موقوف (وقف کردہ شی) وقف سے قبل واقف کی ملکیت تھی، جب کہ ارصاد کی صورت میں وہ چیز بیت المال کی تھی۔

دوسرا نقطہ نظر: ارصاد حقیقت میں وقف ہے، اس لئے کہ اس میں وقف کی کسی شرط کی کمی نہیں ہوتی، کیونکہ بادشاہ جو بیت المال میں سے کسی چیز کو وقف کرنے والا ہو، وہ مسلمانوں کا وکیل ہوتا ہے، لہذا وہ واقف کے وکیل کی طرح ہوگیا (۲)۔ اس نقطہ نظر کے مطابق سابقہ ملکیت کی حیثیت سے ارصاد اور وقف میں کوئی فرق نہیں، ہاں اس لحاظ سے فرق ہے کہ ارصاد امام کے علاوہ کسی اور کی طرف سے نہیں ہوسکتا۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۸ طبع دار الفکر بیروت، حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی ۷/ ۹۳ بر حاشیہ رہونی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۶، حاشیہ ابی سعود علی ملا مسکین ۲/ ۵۰۵ طبع جمعیۃ المعارف۔

ب- اقطاع (الاٹ کرنا):

۳- اقطاع لغت میں: قطع بمعنی جدا کرنے سے ماخوذ ہے (۱)، اور شریعت میں: امام کسی ایسے شخص کو جس کا بیت المال میں حق ہے کسی غیر آباد زمین کا مالک بنادے، یا اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دے دے، اقطاع میں مالک بنانا اور مالک نہ بنانا دونوں پایا جاتا ہے (۲)۔

اقطاع تملیک (مالک بنانے والے اقطاع) اور ارصاد میں فرق یہ ہے کہ جس کے لئے الاٹمنٹ ہو وہ جاگیر کا مالک ہوجاتا ہے، جب کہ ارصاد میں اس طرح کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی۔

اور کسی منفعت کا یا کسی کھیت و زمین کی پیداوار و آمدنی کا اقطاع (الاٹمنٹ یا خاص کرنا) اور ارصاد میں فرق یہ ہے کہ ارصاد دائمی ہوتا ہے جب کہ اس طرح کا اقطاع دائمی نہیں ہوتا، کیونکہ امام کو یہ حق رہتا ہے کہ جاگیر جس کو دی ہے اس سے چھین کر دوسرے کو دے دے، اس اعتبار سے اقطاع میں انفرادی اور شخصی حیثیت ہوتی ہے، جبکہ ارصاد میں عمومی اور اجتماعی مفاد ہوتا ہے۔

ج- حمی:

۴- حمی کا لغوی معنی: ممانعت، روک اور دفع کرنا ہے، اور شریعت میں حمی یہ ہے: امام کسی غیر آباد زمین کے خاص حصہ کو دوسرے کی ضرورت مثلاً جزیہ یا صدقہ کے جانوروں کے لئے چراگاہ کے طور پر یا کمزور مسلمانوں کی ضرورت کے لئے مخصوص قرار دے دے (۳)۔

حمی اور ارصاد میں فرق یہ ہے کہ ارصاد یہ ہے کہ امام بیت المال کی کسی زمین کی آمدنی کسی خاص مصرف کے لئے مقرر کردے، جبکہ

(۱) لسان العرب مادہ (قطع)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۸، المہذب ۱/ ۴۳۳، المغنی ۶/ ۱۶۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۹، قلیوبی ۳/ ۹۴، المغنی ۶/ ۱۶۶۔

"حمی" میں تمدنی کے بجائے بذات خود آباد زمین دوسرے کی ضرورت کے لئے امام کی طرف سے خاص کردی جاتی ہے۔

ارصاد کا شرعی حکم:

۵- ارصاد باتفاق علماء شرعاً جائز ہے(۱) یا تو وقف ہونے کے اعتبار سے (اور اس پر وقف کے احکام جاری ہوں گے) یا اس وجہ سے کہ اس میں جائز طریقہ پر مسلمانوں کے مفاد عامہ کا تحفظ ہے، اس لئے کہ مرصد (صاد کے زبر کے ساتھ، خاص کیا ہوا مال) مسلمانوں کے بیت المال کا مال ہے، اور وہ مسلمانوں کو بلا جنگ وجدال مل گیا، اور اس کا مصرف ہر وہ جگہ ہے جو مسلمانوں کے عوامی مفاد میں سے ہو، اور مرصد علیہم (جن کے لئے ارصاد ہوا) یعنی علماء، قضاۃ وغیرہ جو مسلمانوں کے مصالح کی انجام دہی پر مامور ہوتے ہیں، لہذا وہ بیت المال کے مصارف میں سے ہیں(۲)۔ اور مسلمانوں کے مصالح کا تحفظ امام کا فریضہ ہے، اگر ان مصالح کا تحفظ ارصاد کے بغیر ناممکن ہو تو ارصاد واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ جس چیز کے بغیر کسی واجب کی تکمیل نہ ہو وہ خود واجب ہے، شیخ علی افندی کی تحقیق ہے "ارصاد کے جواز کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: بلا شبہ جائز ہے، کیونکہ اس میں حق حقدار کو پہنچتا ہے، لہذا جائز ہوگا، بلکہ واجب ہے جیسا کہ ہم نے اس کی علت بتائی، اور یہ اتفاقی مسئلہ ہے"(۳)۔

ارصاد کے ارکان:

۶- ارصاد کے لئے مرصِد (صاد کے زیر کے ساتھ)، مرصَد (صاد کے زبر کے ساتھ)، جہت ارصاد (جس کے لئے خاص کیا جائے) اور خاص عبارت ضروری ہیں۔

ان تمام ارکان کی کچھ شرائط ہیں، ارصاد کی صحت کے لئے ان کا پایا جانا ضروری ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے:

اول- مرصِد (صاد کے زیر کے ساتھ، ارصاد کرنے والا):

۷- مرصد کی شرط یہ ہے کہ بیت المال کے جس مال میں ارصاد کر رہا ہے اس میں اس کا تصرف کرنا جائز ہو(۱)۔

اس جائز تصرف والے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں تصرف کی تمام شرائط موجود ہوں، اور یہ کہ وہ امام یا(۲) وزیر ہو، جس کے ذمہ مسلمانوں کے مفادات کا نظم ونسق ہو(۳)، یا ایسا شخص ہو جس کا بیت المال میں حق ہو، اور بیت المال کی کسی جائیداد سے فائدہ اٹھانے کی اس کو اجازت دے دی گئی ہو(۴)۔ لہذا مرصد علیہ (جس کے لئے ارصاد ہوا) دوسرے کے لئے ارصاد کر سکتا ہے، اور مالکیہ نے اس شرط کی تصریح کی ہے کہ مرصد (صاد کے زیر کے ساتھ) ارصاد کو اپنی طرف منسوب نہ کرے، کیونکہ وہ شیٔ مرصد (خاص کی ہوئی شیٔ) کا مالک نہیں، وہ بیت المال کی ملکیت ہے، اس شرط کی صراحت بقیہ فقہاء نے نہیں کی ہے تاہم ارصاد کے بارے میں ان کے آراء کے یہ خلاف نہیں ہے۔

اگر مرصد (صاد کے زیر کے ساتھ) ارصاد کو اپنی طرف منسوب

---

(۱) حاشیہ کنون علی الزرقانی ۷/۱۳۱۔
(۲) الفتاوی المہدیہ ۲/۶۳۷۔
(۳) الفتاوی المہدیہ ۲/۶۳۸۔

(۱) مطالب اولی النہی ۴/۲۸۷ طبع المکتب الاسلامی بیروت۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۳/۵۷۷ طبع دار احیاء التراث بیروت، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۵/۳۹۲ طبع دول الحیدریہ ۱۳۰۶ھ، حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۳/۲۰۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ ترکی، نہایۃ المحتاج شرح قرۃ العین للرملی ۲۶۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۴۔
(۳) الفتاوی المہدیہ ۲/۶۳۷۔
(۴) الفتاوی المہدیہ ۲/۶۳۶۔

کرے تو ارصاد درست نہیں ہے۔

علیش نے زرقانی پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: اگر امام احسان ومفاد عامہ کے طور پر وقف کرے اور اس کو اپنی طرف منسوب کرے تو صحیح نہیں ہے(۱)۔

دوم - مرصَد (صاد کے زبر کے ساتھ):

۸ - مال مرصد (خاص کیا ہوا سامان ومال) میں شرط یہ ہے کہ وہ ایسی متعین شی ہو جو بلا تحقق بیت المال میں آچکی ہو(۲)، مثلاً وہ زمینیں جن کو مسلمانوں نے زبردستی قبضہ میں لے لیا ہو، اور وہ بیت المال میں پہنچ گئی ہوں، اور اس طرح کی دوسری زمینیں، لہذا یہ جائز نہیں کہ امام "اراضی حوز" میں سے کسی زمین کا ارصاد کرے، کیونکہ یہ ان کے مالکان کی ملکیت میں ہیں، بیت المال کی ملکیت میں نہیں۔

"اراضی حوز" سے مراد یہاں وہ زمین ہے جس کا مالک اس کی کاشت کرنے اور اس کا محصول ادا کرنے سے قاصر ہونے کی بنیاد پر امام کے حوالے کردے، تاکہ اس کے منافع سے اس کے محصول کی ادائی ہوسکے(۳)۔

سوم - مرصد علیہ (جس کے لئے خاص کیا جائے):

۹ - مرصد علیہ کی شرط یہ ہے کہ وہ اجمالی طور پر بیت المال کے مصارف میں سے ہو(۱)، اگر اس کا بیت المال میں کوئی حق نہ ہو تو اس ارصاد سے اس کے لئے کھانا ناجائز ہے، اگرچہ کہ امام اس کو اس پر برقرار رکھے، اور مال مرصد میں وہ کام بھی شروع کردے، کیونکہ یہ بیت المال کا ہے، کسی کے عمل سے اس کا شرعی حکم نہیں بدلے گا(۲)۔

اگر کسی متعین جہت کے لئے ارصاد کرے، جس میں مسلمانوں کے مفاد عامہ کا تحقق ہو، مثلاً مدارس، مساجد اور خانقاہ وغیرہ تو یہ ارصاد صحیح اور نافذ ہے(۳)، اس لئے کہ بیت المال کے اموال کا سب سے پہلا مصرف مسلمانوں کے عمومی مفادات کا تحفظ ہے۔

۱۰ - متعین افراد کے لئے ارصاد کے بارے میں اختلاف ہے:

جمہور حنفیہ جن میں عبد البر بن شحنہ ہیں، مالکیہ، اور بعض شافعیہ جن میں سیوطی وبکی ہیں، کی رائے یہ ہے کہ متعین افراد کے لئے ارصاد جائز نہیں ہے(۴)، اگرچہ وہ مفادات عامہ کو انجام دینے والے ہوں یا بیت المال میں ان کا استحقاق ہو، مثلاً امام اپنی اولاد کے لئے مختص کردے وغیرہ(۵)۔

اس ممانعت کی وجہ غالباً سد ذرائع ہے، اور تاکہ فاسق حکام کی طرف سے بیت المال کے اموال کو اپنے مقربین کو دینے کے سلسلہ کو بند کیا جاسکے۔

---

(۱) حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۷/ ۳۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۲۶، ابن عابدین ۳/ ۲۵۹، حاشیہ ابو سعود ۲/ ۵۰۵، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۰۳، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۲، مطالب اولی النہی ۴/ ۲۷۸، نہایۃ الزین شرح قرۃ العین رص ۲۶۸۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۲۰۳، یہاں اراضی حوز سے الگ ہے جس کا ذکر غنائم اور خراج کی بحث میں کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں کہ جن کے مالکان کے مرنے کے بعد ان کا کوئی وارث نہ ہو اور وہ بیت المال میں آجائیں، یا ان کو بزور دستی فتح کیا گیا

= اور قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھا گیا ہو، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۶، حاشیہ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۴۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۲۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۹۰، ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، الشروانی علی التحفہ ۵/ ۳۴۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۳۱۱۔

(۳) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۷، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۲۷، مطالب اولی النہی ۴/ ۲۷۸، نہایۃ الزین شرح قرۃ العین رص ۲۶۸، الرہونی علی الزرقانی ۷/ ۳۰، ۳۱۔

(۴) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۶۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۲۸۔

حنابلہ، جمہور شافعیہ، اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کے نزدیک متعین افراد کے لئے ارصاد جائز ہے بشرطیکہ اس میں کوئی مصلحت ظاہر ہو(۱)۔

حنفیہ میں ابن نجیم اور ان کے موافقین نے بھی اس کو اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ وہ انجام کار ارصاد کو عمومی جہت مثلاً فقراء اور علماء وغیرہ کے لئے کردے، جواز کی وجہ انجام کار پر نظر ہے(۲)۔

۱۱ – حنفیہ اور بعض شافعیہ مثلاً سیوطی نے تصریح کی ہے کہ مرصد علیہ مال مرصد کا مستحق ہوگا اگر چہ وہ ارصاد میں مشروط عمل کو انجام نہ دے(۳)، جب کہ بعض شافعیہ مثلاً رملی کی رائے ہے کہ مرصد علیہ کے ذمہ ارصاد کی شرط پر عمل کرنا واجب ہے، اور جب تک وہ خود یا اپنے نائب کے ذریعہ مال مرصد میں عمل نہ کرے اس کا مستحق نہ ہوگا(۴)۔

بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مال مرصد تمام مستحقین کے لئے کافی نہ ہو اور ارصاد کسی ایک جہت کے لئے ہو تو استحقاق میں اس شخص کا لحاظ کیا جائے گا جس کے اندر بیت المال سے زیادہ حق دار ہونے کی صفت ہو، لہذا بیت المال کے مصارف میں سے جو زیادہ حق دار ہوگا وہ دوسرے پر مقدم ہوگا، اور اگر سب کے اندر بیت المال سے زیادہ حقدار ہونے کی صفت ہو تو جس کی ضرورت زیادہ ہو اس کو مقدم کیا جائے گا، مثلاً مدرس کو موذن پر، موذن کو امام پر، اور امام کو اقامت کہنے والے پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر سب کی ضرورت برابر ہو تو ان میں بڑی عمر والے کو مقدم کیا جائے گا(۵)۔

(۱) نہایۃ الزین شرح قرۃ العین ص ۲۶۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۶، حاشیۃ الشروانی ۵/ ۳۹۳، حاشیہ کنون علی الزرقانی ۷/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۵، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/ ۱۰، الرہونی ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

(۲) الفتاوی المہدیہ ۲/ ۶۴۳ – ۶۴۸۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۱۰۵، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۷۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۷۔

(۵) الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۱۳۔

چہارم – صیغہ عبارت:

۱۲ – ارصاد کے صیغہ عبارت میں وہی شرط ہے جو وقف میں شرط ہے، "ارصاد" اسی طرح "وقف" کے لفظ سے صحیح ہے جیسے کہ ارصاد کے لفظ سے صحیح ہوتا ہے، اور فقہاء ارصاد اور وقف کے الفاظ کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں۔

۱۳ – مرصد (خاص کرنے والا) اپنے ارصاد میں وقف کی طرح حسب منشا شرط لگا سکتا ہے، فتاوی مہدیہ میں ہے: واقف اپنے وقف میں حسب منشا تصرف کرسکتا ہے، اور اسی طرح مرصد بھی، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے(۱)۔

ارصاد کے آثار:

۱۴ – اگر امام یا اس کا نائب مسلمانوں کے مال کا ارصاد کرے تو اس پر یہ اثرات مرتب ہوں گے:

الف – یہ ارصاد دائمی ہوگا، اور مرصد کے متعین کردہ مصرف میں اس کو مسلسل صرف کیا جاتا رہے گا، اگر مرصد کی جگہ کوئی دوسرا امام آجائے تو اس کو توڑ نہیں سکتا اور نہ ہی باطل کرسکتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ واقعہ ہے جو سلطان برقوق کے زمانہ میں پیش آیا، انہوں نے ۷۸۰ھ کے بعد ارصاد کو اس وجہ سے ختم کرنا چاہا کہ وہ بیت المال سے کیے گئے تھے، اور اس کے لئے ایک عظیم اجلاس طلب کیا جس میں شیخ سراج الدین عمر بن رسلان بلقینی شافعی، برہان الدین بن جماعہ، اور شیخ حنفیہ شیخ اکمل الدین شارح ہدایہ وغیرہ شریک ہوئے، شیخ بلقینی نے کہا: علماء و طلبہ پر کیے گئے وقف کو توڑنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ خمس میں

(۱) الفتاوی المہدیہ ۲/ ۶۴۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۹، ۲۶۶، الفتاوی المہدیہ ۲/ ۶۴۷، حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۷/ ۱۳۱۔

سے اس کا حصہ اس سے زیادہ ہے، اور فاطمہ، خدیجہ اور عائشہ پر جو ارصاد کیا گیا ہے اس کو ختم کیا جا سکتا ہے، اور حاضرین علماء نے اس رائے سے اتفاق کیا (۱)۔ فتاوی ہندیہ میں ہے: سیوطی نے [illegible] اس پر اتفاق ہو گیا ہے، عز بن عبد السلام (سلطان العلماء) نے بھی کیا ہے، اس مسئلہ میں فقہاء کی رائے ایک دوسرے سے متفق ہیں (۲)۔

ب - ارصاد کی شرائط کی رعایت کس حد تک ہے؟: جمہور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ امام ارصاد کی شرائط کی مخالفت کر سکتا ہے (۳)، اس کا معنی یہ ہے کہ اگر حاکم کی نظر میں مصلحت کا تقاضا ہو کہ اس میں اضافہ کر دے، یا مذکورہ وقف کے مصارف میں کمی کر دے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ ارصاد میں مقرر کردہ جہت سے اس کو ہٹا دے، مثلاً ارصاد میں متعین کردہ شخص کو روک کر اس کا استحقاق دوسرے کو دے دے، تو اس صورت میں اس سے عدول کرنا درست نہیں ہے (۴)۔

امام شرائط ارصاد کی مخالفت کر سکتا ہے۔ علامہ ابو السعود نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ مال مرصد بیت المال کا ہے یا لوٹ کر بیت المال میں آئے گا (۵)۔

مالکیہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ مرصد کی شرائط کی رعایت ضروری ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں اگر شرعی طریقہ کے مطابق ہو (۶)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۳۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۳۸۔

(۳) حاشیہ ابو السعود علی ملا مسکین ۲/ ۵۰۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۳۶ - ۴۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۹۔

(۴) حاشیہ ابو السعود ۲/ ۵۰۵، ابن عابدین ۳/ ۲۵۹۔

(۵) حاشیہ ابو السعود ۲/ ۵۰۶، ابن عابدین ۳/ ۲۵۹۔

(۶) ابن عابدین ۳/ ۲۵۹، حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی ۳/ ۱۳۱۔

دوم:

ارصاد بمعنی: وقف کی آمدنی کو اس کے قرضوں کی ادائیگی کے لئے خاص کرنا:

۱۵ - حنفیہ کے یہاں ارصاد کا اطلاق: کلی یا جزوی طور پر وقف کی آمدنی کو مستحقین سے روک کر، وقف پر عائد جائز قرضے کی ادائیگی میں صرف کرنے پر بھی ہوتا ہے، مثلاً موقوف جائیداد کے کرایہ دار نے اس میں مکان تعمیر کر دیا یا اس کی پرانی عمارت کی تعمیر نو کی، اس پر آنے والا صرفہ وقف پر قرض ہوگا، اگر وقف کی زائد آمدنی نہ ہو جس سے اس کو پورا کیا جا سکے تو اس صورت میں یہ تعمیر وقف کی ہوگی، اور کرایہ دار تعمیر یا مرمت کا صرفہ لے گا، اور اس کے صرفہ کی ادائیگی کے بارے میں اس کا حق ان لوگوں کے حق پر مقدم ہوگا جن پر وقف کیا گیا ہے، اور تعمیر کے بعد اس پر کرایہ اسی قدر دینا ہوگا جو تعمیر کے بعد اس جیسی عمارت کا کرایہ ہوتا ہے، اور بعض نے اجازت دی ہے کہ اس جیسے کرایہ سے کم پر بھی اس کو دیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اگر کوئی دوسرا اس کو کرایہ پر لے، اور پہلے کرایہ دار نے جو تعمیر پر صرف کیا ہے وہ اس کو دیدے تو وہ اس تھوڑی مقدار والے کرایہ پر ہی اس کو کرایہ پر لے گا (۱)۔ اس کی تفصیل کا موقع "وقف" کی بحث ہے۔

۱۶ - اس معنی کے اعتبار سے "ارصاد" اور حکر (جس کی حقیقت یہ ہے کہ وقف کی زمین ہمیشہ رہنے کے لئے کرایہ پر لی جائے تاکہ اس میں کوئی تعمیر کی جائے) دونوں میں فرق یہ ہے کہ ارصاد میں تعمیر وقف کی ہوتی ہے جب کہ حکر میں تعمیر کرایہ دار کی ہوتی ہے، ارصاد میں کرایہ دار کی طرف سے وقف کو جو دیا جاتا ہے وہ کرایہ دار کا وقف پر قرض ہے، اور حکر میں کرایہ دار جو کچھ وقف کو دیتا ہے وہ اس زمین کی اجرت ہے جس پر اس نے تعمیر کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱، ۳/ ۲۷۶۔

ارض

تعریف:

۱- ارض (زمین) جس پر انسان بستے ہیں، لفظ "ارض" مؤنث اور اسم جنس ہے، اس کی جمع "اراضی"، "اروض" اور "ارضون" آتی ہے(۱)۔

زمین کا پاک ہونا، اس کو پاک کرنا، اور اس کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا:

زمین کا پاک ہونا:

۲- باتفاق علماء اصل زمین پاک ہے، کسی بھی جگہ نماز پڑھی جاسکتی ہے بشرطیکہ نجس نہ ہو، اس کی دلیل بخاری میں مذکور حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي" — إلى أن — قال: "وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل"۔ وفي رواية لمسلم: "وجعلت تربتها طهورا" (مجھے پانچ باتیں ایسی ملی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی پیغمبر کو نہیں ملیں، (یہاں تک کہ) آپ ﷺ نے فرمایا: ساری زمین میرے لئے نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے تو میری امت کے جس آدمی کو (جہاں) نماز کا وقت آجائے نماز پڑھ لے، اور مسلم شریف کی روایت میں ہے: اور اس (زمین) کی خاک پاک کرنے والی بنائی گئی ہے)۔ یہ حدیث زمین کی طہارت کے بارے میں نص ہے(۱)۔

زمین کو نجاست سے پاک کرنا:

۳- اگر زمین کسی سیال نجاست، مثلاً پیشاب اور شراب وغیرہ سے نجس ہوجائے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر خوب پانی بہایا جائے کہ نجاست کا رنگ اور اس کی بو چلی جائے، اور جو پانی اس سے علاحدہ ہوکر جائے وہ اگر بدلا ہوا نہ ہو تو پاک ہے، یہی جمہور فقہاء کا قول ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے: "جاء اعرابي فبال في طائفة (ناحية) من المسجد فزجره الناس فنهاهم رسول الله ﷺ فلما قضى بوله أمر بذنوب من ماء فأهريق عليه" (ایک اعرابی آیا اور مسجد کے ایک کونے میں پیشاب کرنے لگا، لوگوں نے اس کو جھڑکا، حضور ﷺ نے لوگوں کو اس کو جھڑکنے سے منع فرمایا، جب وہ پیشاب کرچکا تو حضور ﷺ نے ایک ڈول پانی لانے کا حکم دیا، پھر وہ اس جگہ پر (جہاں اس نے پیشاب کیا تھا) بہا دیا گیا)۔ اس کی روایت بخاری نے کی ہے(۲)۔

خوب پانی بہانے ہی کی طرح یہ ہے کہ اس پر بارش یا سیلاب کا پانی گزر جائے تو زمین پاک ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نجاست کو زائل کرنے میں نیت یا عمل کا اعتبار نہیں، لہذا کوئی انسان پانی بہائے یا کسی کے بہائے بغیر اس پر پانی بہہ جائے تو دونوں برابر ہے۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۱) الام ۱/ ۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۱/ ۱۴۰، ابن عابدین ۱/ ۲۰۷، الاختیار ۱/ ۲۶، المغنی ۲/ ۵۴، ۹۴، ۹۵، ۹۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۷۷، فتح الباری ۱/ ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۹، ۴۹۸، ۴۳۶ طبع السلفیہ، نیل الاوطار ۱/ ۴۸، مسلم ۱/ ۳۷۱ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ)۔

امام ابو حنیفہ نے کہا ہے: اگر زمین نرم ہو تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر خوب پانی بہا دیا جائے، جیسا کہ جمہور نے کہا ہے، اگر زمین سخت ہو تو جب تک پانی اس سے جدا نہ ہو جائے پاک نہ ہوگی، اور اس سے جدا ہونے والا پانی نجس ہے، کیونکہ اس میں نجاست منتقل ہوگئی ہے۔

ہاں اگر زمین کی اس حد تک کھدائی کر دی جائے جہاں تک نجاست کا اثر پہنچا ہے، یا اس پر مٹی ڈال کر اس قدر دبا دیا جائے کہ نجاست کی بو ختم ہو جائے تو پاک ہو جاتی ہے۔

۴- اگر سیال نجاست خشک ہو جائے تو جمہور فقہاء نے کہا ہے: پانی کے بغیر پاک نہیں ہوگی، اس کی دلیل اعرابی والی سابق حدیث ہے۔ امام ابو حنیفہ و صاحبین اپنے ظاہر قول میں فرماتے ہیں کہ نماز کے لئے وہ زمین پاک ہے لیکن تیمم کے لئے نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ نماز و تیمم دونوں کے لئے پاک ہے، اس لئے کہ بخاری و ابو داؤد میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ کتے مسجد میں آتے جاتے پیشاب کرتے تھے، اور اس پر لوگ کوئی چھڑکاؤ نہیں کرتے تھے۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے: اگر زمین سایہ میں رہتے ہوئے خشک ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گی، اس لئے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابو قلابہ کا یہ قول مروی ہے کہ اگر زمین خشک ہو جائے تو پاک ہو جائے گی (۱)۔

۵- اگر نجاست سیال نہ ہو، مثلاً متفرق اجزاء والی ہو، جیسے بوسیدہ ہڈی، لید اور خون جو خشک ہو جائے اور ایسی نجاست زمین کے اجزاء کے ساتھ مل جائے تو دھوپ سے پاک نہیں ہوگی، بلکہ اس جگہ کی مٹی ہٹانا ضروری ہے یہاں تک کہ نجاست کے اجزاء کے ہٹ جانے کا یقین ہو جائے تو پاک ہوگی، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے (۲)۔

۱ مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۵۷ طبع الدار السلفیہ بمبئی۔

۲ فتح القدیر ۱/ ۱۳۷، ۵۰، الاختیار ۱/ ۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۷۶، حاشیۃ الدسوقی

زمین کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا

ب- أحجار:

۶- احجار: جمار یعنی چھوٹے پتھروں کے ذریعہ نجاست کو بالکلیہ ختم کر دینا ہے۔

پانی کی طرح پتھروں سے بھی استنجاء جائز ہے، یہ علماء کے یہاں اتفاقی مسئلہ ہے (۱)۔

زمین کے ذریعہ جوتے کو پاک کرنا:

۷- باتفاق علماء جوتا (اور چپل وغیرہ) اگر کسی سیال نجاست سے نجس ہو جائے، مثلاً پیشاب، خون اور شراب، تو بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا، اور مالکیہ کی اس روایت کے مطابق کہ نجاست کا زائل کرنا سنت ہے، یہ نجاست معاف ہوگی۔

اگر نجاست جسم والی اور خشک ہو تو حنفیہ، شافعیہ کا مذہب ہے اور حنابلہ کے یہاں صحیح یہی ہے کہ رگڑ دینے سے بھی جوتا پاک ہو جاتا ہے، اگر جسم والی نجاست تر ہو تو مالکیہ اور حنفیہ میں ابو یوسف اور حنابلہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ جوتا رگڑنے سے بھی پاک ہو جاتا ہے۔

اس مسئلہ کی دلیل وہ آثار و احادیث ہیں جو رگڑنے کے ذریعہ جوتوں کے پاک ہونے کے بارے میں آئی ہیں، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ارشاد نبوی ہے: "إذا وطئ أحدكم الأذى بنعله فإن التراب له طهور" (۲) (اگر تم میں سے کوئی جوتے سے کسی ...

= علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳، ۱۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، شرح الروض ۱/ ۱۰۲، الام ۱/ ۱۸، ۳۳، المغنی ۱/ ۹، ۱۳۹، اور اس کے بعد کے صفحات، پیرا ۵۶، ۵۷، مغنی الاخبار ۱/ ۵۸۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إذا وطئ ..." کی روایت ابو داؤد (عون المعبود ۲/ ۴۷ طبع الہندیہ) نے کی ہے البانی نے صحیح الجامع الصغیر (۱/ ۲۸۹ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

نجاست پر چل دے تو مٹی اس کو پاک کرنے والی ہے)۔

شافعیہ کی کتابوں میں منقول ہے کہ ان کے نزدیک نجاست صرف خالص پانی سے زائل ہوتی ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے (۱)۔

کتے کی نجاست زائل کرنے میں مٹی کا استعمال:

۸- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ کتے اور خنزیر کی نجاست اور ان دونوں سے پیدا ہونے والی چیزوں کی نجاست زائل کرنے میں مٹی کا استعمال ضروری ہے، ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: "**طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**" (تم میں سے کسی کے برتن کی پاکی جب کتا اس میں منہ ڈال کر پی لے یہ ہے کہ اس کو سات بار دھوئے، اور پہلی بار مٹی سے مانجھے) (مسلم اور احمد نے اس کی روایت کی ہے)، اور فقہاء نے خنزیر کو کتے پر قیاس کیا ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مٹی سے مانجھنا واجب نہیں ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "کلب" میں ہے۔

مٹی اور زمین کے دوسرے اجزاء سے پاکی حاصل کرنا:

۹- باتفاق فقہاء تیمم سے (اگر اس کے اسباب موجود ہوں) وہ تمام کام مباح ہو جاتے ہیں جو وضو اور غسل سے مباح ہو جاتے ہیں، اور تیمم بلا اختلاف پاک مٹی سے ہوگا، مٹی کے علاوہ زمین کے دوسرے اجزاء سے تیمم کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کی جگہ اصطلاح "تیمم" ہے (۲)۔

(۱) الطحطاوی ص ۸۴، فتح القدیر ۱/ ۳۵، الاختیار ۱/ ۵، الدسوقی ۱/ ۴۳، البحر علی صحیح ۱/ ۱۸۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۸۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۵، ۳۶، الاختیار ۱/ ۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر

زمین پر نماز:

۱۰- باتفاق فقہاء پاک زمین کے کسی بھی حصہ میں نماز درست ہے، اور نجس زمین پر نماز کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور کے یہاں ممنوع ہے، اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ نماز درست ہے۔

کچھ جگہوں پر نماز کے خاص احکامات ہیں، مثلاً خانہ کعبہ کے اندر، مقبرہ، حمام (غسل خانہ)، قضائے حاجت کا مقام، اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہیں، غصب شدہ زمین، عذاب زدہ زمین، یہود ونصاریٰ کی عبادت گاہیں اور عام راستے، ان کے بارے میں کچھ اختلاف وتفصیل بھی ہے جو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھی جائیں (۱)۔

عذاب زدہ زمین:

۱۱- ایسی زمین جہاں ان لوگوں پر عذاب نازل ہوا جنہوں نے اللہ کے رسولوں کی تکذیب کی، مثلاً سرزمین بابل، اور دیار ثمود، جیسا کہ فرمان باری ہے: "**ولقد كذب أصحاب الحجر المرسلين ... فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ**" (۲) (اور بے شک حجر والوں نے (بھی ہمارے) فرستادوں کو جھٹلایا ... سو ان کو صبح کے وقت آواز سخت نے آ پکڑا)۔

= ۱/ ۷۵، ۸۳، ۸۴، المغنی ۱/ ۵۲، ۵۳، ۲/ ۸۳، ۸۴، المحلی ۱/ ۹۳، ۹۴، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الاوطار ۱/ ۳۹، ۸۳، ۸۴، معانی الآثار للطحاوی ۱/ ۳، سنن دارقطنی ص ۲۴، ۲۵۔

(۱) الام ۱/ ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۲۰۷، ۷/ ۱۸۸، ۱۸۹، ۳۲۰، حاشیہ بجیرمی ۱/ ۲۱۶، ۲/ ۹۹، الاختیار ۱/ ۵۹، ۶۰، ۶۸، ۳۳، ۶۸، ۵۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۲/ ۶۳، ۶۷، ۷۵، ۳۷۲، المحلی ۴/ ۲۳، ۸۰، ۸۴، فتح الباری ۱/ ۵۲۱، ۵۲۷، ۶/ ۳۷۹، نیل الاوطار ۲/ ۱۱۱، ۱۱۸، ۳/ ۲۲۸، فتح القدیر ۱/ ۲۹۷، ۲۸۰، ابوداؤد ۱/ ۱۸۲، ۱۸۳، الجامع لأحکام القرآن ۱۰/ ۵۲، ۵۴۔

(۲) سورۂ حجر/ ۸۰ تا ۸۳۔

اس طرح کی زمینوں سے متعلق احکام یہ ہیں:

ان مقامات پر جانے کا حکم:

۱۲ – ان مقامات پر جانا مکروہ ہے، اور اگر کوئی ان جگہوں پر پہنچ جائے تو عبرت حاصل کرتے ہوئے خوف اور تیزی کے ساتھ نکل جائے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا، فرمان نبوی ہے: **"لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين إلا أن تكونوا باكين، أن يصيبكم مثل ما أصابهم"**(۱) (ان عذاب والے مقامات میں مت جاؤ مگر روتے ہوئے کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کا عذاب تم پر بھی اتر آئے)۔

ان مقامات کے پانی سے پاکی حاصل کرنے اور نجاست دور کرنے کا حکم:

۱۳ – دیکھئے: اصطلاح: "آبار" فقرہ ۳۲۔

پاکی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کے پانی کے استعمال کا حکم:

۱۴ – اس زمین کے کنوؤں کا پانی انسان کے لئے کھانا پکانے اور آٹا گوندھنے میں استعمال کرنا ممنوع ہے، غیر انسان کے لئے اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سرزمین ثمود میں مقام "حجر" میں اترے اور کنوؤں سے پانی نکالا، اور اس سے آٹا گوندھ لیا، تو حضور ﷺ نے حکم فرمایا: **"أن يهريقوا ما استقوا من آبارها و يعلفوا الإبل العجين، وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت تردها الناقة"**(۱) (وہاں کے کنوؤں سے جو پانی نکالا ہے اس کو بہا دیں، اور آٹا اونٹ کو کھلا دیں، اور یہ حکم فرمایا کہ اس کنویں سے پانی نکالیں جہاں (حضرت صالح علیہ السلام کی) اونٹنی آتی تھی)۔

وہاں کی مٹی سے تیمم کا حکم:

۱۵ – اس زمین کی مٹی سے تیمم حنفیہ وشافعیہ کے یہاں مکروہ ہے۔

مالکیہ کی دو آراء ہیں: ایک رائے تیمم کے حرام ہونے کی اور دوسری جائز ہونے کی ہے، تتائی نے اسی کو صحیح کہا ہے(۲)۔

ایسی جگہ پر نماز کا حکم:

۱۶ – مالکیہ کے یہاں صحیح مختار یہ ہے کہ اس زمین پر نماز درست ہے، اگر وہاں کوئی نجاست موجود نہیں، اس لئے کہ نماز ہر پاک جگہ میں صحیح ہے، اسی طرح حنفیہ وحنابلہ وغیرہ کراہت کے ساتھ نماز کی صحت کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس جگہ پر اللہ کا غضب و ناراضگی کا نزول ہوا ہے۔

مالکیہ میں ابن عربی اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس جگہ پر نماز درست نہیں، اور یہ جگہ اس فرمان نبوی: **"جعلت لي الأرض مسجدا"** کے عموم سے خارج و مستثنیٰ ہے(۳)۔

مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے بابل میں جہاں زمین دھنسی ہے، نماز کو مکروہ سمجھا ہے(۴)۔

---

(۱) القرطبی ۱۰/ ۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات، اور حدیث "لا تدخلوا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۹۷، ابن عمر کی حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۶/ ۳۷۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۰، ۲۰۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۲، ابن عابدین ۱/ ۹۰، قلیوبی ۱/ ۲۰۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۴) القرطبی ۱۰/ ۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الخرشی ۱/ ۵۸، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۷، فتح الباری ۱/ ۵۳۰۔

اس زمین کی پیداوار کی زکاۃ:

۱۷- باجماع فقہاء اس زمین کی پیداوار (غلہ اور پھل) میں زکاۃ ہے، کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کی جگہ اصطلاح (زکاۃ) ہے، اسی طرح اس زمین سے نکلنے والی معدنیات اور خزانے کا بھی یہی حکم ہے، البتہ کچھ تفصیلات ہیں جن کی جگہ اصطلاح زکاۃ، معدن اور رکاز ہے(۱)۔

سرزمین مناسک میں تصرف

مکان احرام:

۱۸- سرزمین حرم کو آباد کرنا جائز ہے، اسی طرح امام اس کو الاٹ بھی کرسکتا ہے اور سرزمین حرم کو آباد کرنے والے کو حق ہے کہ اس کو بیچ دے، یا اس میں کوئی اور تصرف کرے، کیونکہ وہ زمین اس کی ملکیت ہوتی، اور چونکہ بہت کشادہ ہے اس لئے احرام باندھنے والوں کو تنگی نہیں ہوگی، یہ متفق مسئلہ ہے۔

البتہ عرفہ، مزدلفہ اور منی کی آبادکاری کسی کے لئے جائز نہیں، اور نہ ہی امام اس کو الاٹ کرسکتا ہے، کیونکہ اس سے حج کی عبادت کا حق متعلق ہے، حتی کہ اگر وہ جگہ کشادہ ہو اور حاجیوں کو تنگی بھی محسوس نہ ہو تو بھی جائز نہیں، "شرح المنہج" کے حاشیہ "جمل" میں کہا ہے: امام شافعی کا ظاہر مذہب یہی ہے، لہذا اندو منی کی ملکیت میں آنے کی، اور نہ اس میں کوئی تصرف ہوسکتا ہے، اور زرکشی نے کہا: اظہر یہ ہے کہ باعث تنگی نہ ہو تو روکا نہیں جائے گا، اس کی دلیل یہ حدیث

روایت ہے: "قیل یا رسول اللہ ألا نبني لک بیتا یظلک؟ فقال: لا، منی مناخ من سبق"(۱) (عرض کیا گیا: یا رسول اللہ! آپ اپنے لئے منی میں گھر کیوں نہیں بنالیتے جو آپ کے لئے سایہ کرے؟ آپ نے فرمایا: نہیں منی میں جو پہلے آجائے وہ اس کے لئے اقامت گاہ ہے)۔

مزدلفہ کو منی پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ عرفہ کے دن زوال سے قبل وہاں حاجی کا ٹھہرنا سنت ہے، اسی طرح اس پر محصب کو بھی قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ منی سے روانہ ہوتے ہوئے وہاں حجاج رات گذاریں، لہذا سرزمین مناسک میں تصرف ممکن نہیں، کیونکہ اس کی ملکیت آبادکاری کے ذریعہ نہیں ہوسکتی ہے(۲)۔

زمین کی ملکیت:

۱۹- زمین کی ملکیت کے مختلف اسباب ہیں، جس میں زمین کے علاوہ دوسری چیزیں بھی شریک ہیں، اور یہ اسباب ملکیت کو منتقل کرنے والے عقود، معاملات اور وراثت وغیرہ ہیں، زمین کی ملکیت کے کچھ مخصوص اسباب ہیں، مثلاً غیر آباد زمین کی آبادکاری، الاٹمنٹ، ان تمام اسباب کی خاص اصطلاحات ہیں، ان کے احکام انہی اصطلاحات میں دیکھے جائیں۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ عرصہ دراز تک زمین اپنے ہاتھ میں رکھنا شرعی طور پر ملکیت کا سبب نہیں، چاہے کتنا ہی زمانہ گزر جائے، اس کی

---

(۱) لام ۲۸/۴، ۲۹، حاشیہ الجمل علی المنہاج ۲/ ۲۲۰، فتح القدیر ۲/ ۲، ۳، الاختیار ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۶، المغنی ۲/ ۶۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی ۵/ ۲۰۹، اور اس کے بعد کے صفحات، الدررالبہیہ ۲/ ۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات، الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۹۹، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۴/ ۱۲۱۔

(۱) حدیث "ألا نبني لک بیتا...." کی روایت ترمذی (۳/ ۲۱۱ طبع المطبعۃ المصریہ ۱۳۵۰ھ) نے مسیکۃ المکیۃ عن عائشۃ سے مرفوعاً کی ہے امام ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن ہے اور حاکم نے المستدرک (۱/ ۴۶۷ طبع دار الکتاب) میں اسے روایت کیا ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی (۳/ ۶۴۳) نے کہا اس حدیث کا مدار مسیکۃ المکیۃ پر ہے اور وہ مجہول ہے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۵۶۲، ۵۶۳، البحر ۱/ ۳۴۲۔

تفصیل اصطلاح "تقادم" میں دیکھئے۔

موقوفہ زمین میں تصرف:

۲۰- موقوفہ زمین میں ناظر کو ایسا تصرف جائز نہیں جو ملکیت کو منتقل کردے، البتہ وقف کی مصلحت یا مفاد عامہ کی خاطر کچھ خاص حالات میں ایسا کرنا جائز ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح "وقف" میں ہے۔

زمین کو کرایہ پر دینے کا حکم:

۲۱- زمین کرایہ پر دینے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک جائز ہے، صحابہ میں حضرت رافع بن خدیج، ابن عمر اور ابن عباس، تابعین میں سعید بن مسیب، عروہ، قاسم، سالم، اور فقہاء میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، مالک، لیث، شافعی اور احمد کا یہی قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ رافع بن خدیج سے زمین کی کرایہ داری کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: "ہاں تعیین ورضمانت والی چیز کے ذریعہ کوئی حرج نہیں"، مسلم اور ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔

ابوبکر بن عبد الرحمن، حسن بصری، اور طاؤس، جیسا کہ ابن حجر نے شرح بخاری میں طاؤس سے نقل کیا ہے، کا خیال ہے کہ زمین کرایہ پر دینا مکروہ یعنی ناجائز ہے۔ اس کی دلیل حضرت رافع بن خدیج کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع" (نبی کریم ﷺ نے کھیتیوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے) (متفق علیہ)۔ اور مسلم ونسائی میں بطریق حماد بن زید عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ حضرت طاؤس نے سونے چاندی کے بدلہ کرایہ پر دینے سے منع کیا اور چوتھائی اور تہائی کے بدلہ جائز قرار دیا ہے۔

کرایہ (عوض):

۲۲- اجارہ کے جواز کے قائلین کے یہاں بالاتفاق زمین سونے اور دوسرے سامانوں کے بدلہ کرایہ پر دی جاسکتی ہے، ہاں زمین کی پیداوار کے بدلہ نہیں دی جاسکتی، اس کی دلیل حضرت حنظلہ بن قیس کی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت رافع بن خدیج سے زمین کی کرایہ داری کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: "نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض قال: فقلت: بالذهب والفضة. قال: إنما نهى عنها ببعض ما يخرج منها، أما بالذهب والفضة فلا بأس" (حضور ﷺ نے زمین کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے، راوی نے کہا: میں نے عرض کیا: سونے چاندی کے بدلہ؟ تو انہوں نے کہا: حضور ﷺ نے محض اس زمین کی پیداوار کے بدلہ کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے، رہا سونے چاندی کے بدلہ تو کوئی حرج نہیں ہے) (متفق علیہ)، نیز اس لئے کہ زمین ایسی چیز ہے جس کو باقی رکھ کر اس سے مقصود مباح منفعت حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا سونے وچاندی کے بدلہ اس کو کرایہ پر دینا جائز ہے، سامان اور سونے وچاندی کا حکم یکساں ہے۔

غلہ اور زمین کی پیداوار کے بدلہ زمین کرایہ پر دینا:

۲۳- اگر زمین کو ایسے غلہ کے بدلہ کرایہ پر دے جو اس زمین کی پیداوار نہیں، خواہ اس کی پیداوار کی جنس سے ہو یا نہ ہو، اور عوض معلوم ہو تو اکثر علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً سعید بن جبیر، عکرمہ اور نخعی، اور فقہاء میں امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد اور ابوثور، اس کی دلیل مسلم شریف کی یہ روایت ہے کہ حضرت رافع بن خدیج سے جب زمین کی کرایہ داری کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ہاں تعیین ضمانت والی چیز کے ذریعہ کوئی حرج نہیں ہے، نیز اس

ہے کہ وہ متعین اور شئی والا معاوضہ ہے، لہذا اس کے بدلہ کرایہ پر دینا جائز ہے، جیسے کہ سونے وچاندی کے بدلہ۔

امام مالک نے کہا: غلہ و زمین کی پیداوار اگرچہ غلہ کے علاوہ ہو اس کے بدلہ اجارہ جائز نہیں خواہ زمین کی پیداوار کی جنس سے ہو یا اس کی جنس سے نہ ہو، اس لئے کہ ابن ماجہ اور ابو داؤد میں یہ ارشاد نبوی ہے: "من كانت له أرض فلا يكريها بطعام مسمى" (جس کے پاس زمین ہو اس کو متعین غلہ کے بدلہ کرایہ پر نہ دے)۔ اور غلہ پر زمین کی دوسری پیداوار کو قیاس کیا گیا ہے۔

اگر زمین کو متعین مقدار جو زمین کی پیداوار کی جنس سے ہو، کے بدلہ یا چاہے مثلاً گیہوں کے بدلہ کرایہ پر دے، اور اس زمین میں گیہوں کی کاشت کی گئی ہو، تو امام مالک نے کہا: ناجائز ہے۔ اس کی دلیل حدیث سابق ہے، یہ امام احمد سے بھی مروی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ جس چیز کو کھانے کے علاوہ کسی دوسری چیز کے عوض کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، اس کو کھانے کی چیز کے بدلہ بھی کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، مثلاً گھر۔ اور اگر اس کو زمین کی پیداوار میں سے جزء مشترک مثلاً تہائی، نصف یا چوتھائی کے بدلہ کرایہ پر دے تو امام ابو حنیفہ، مالک اور احمد کی ایک روایت ہے کہ ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ مجہول معاوضہ پر اجارہ ہے، لہذا ناجائز ہے، جیسا کہ اگر اس کو دوسری زمین کی پیداوار کے تہائی کے بدلہ کرایہ پر دیتا۔

امام احمد اور ان کے اصحاب کا ظاہر مذہب اور ثوری، لیث، ابو یوسف، محمد اور ابن ابی لیلی کا قول جواز کا ہے۔ اس کی وضاحت "مزارعت" کی بحث میں آئے گی (۱)۔

(۱) الام ۳/ ۲۳۹-۲۴۱، التاج وحاشیة الجمل ۳/ ۵۲۹، ۵۳۱، المغنی ۵/ ۲۲۷، ۲۳۰، الشرح الکبیر مع حاشیة الدسوقی ۴/ ۷، بدایة المجتہد ۲/

مفتوحہ زمین

صلح کے ذریعہ مفتوحہ زمین:

۲۴- جو زمین جس پر اس کے مالکان کے ساتھ صلح ہوئی ہو وہ صلح کے تقاضے پر باقی رہے گی، اگر ان سے اس بات پر صلح ہوئی کہ زمین ان کی ہوگی اور وہ زمین کا "متعین لگان" دیں گے یا خراج جو متعین نہ ہو دیں گے تو یہ زمین ان کی ملکیت ہوگی، اس میں جس طرح چاہیں تصرف کریں گے، یہ زمین مجاہدین پر تقسیم نہیں ہوگی، اہل علم کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس خراج کا حکم جزیہ کی طرح ہوگا، جو ان کے اسلام لانے کے ساتھ ساقط ہو جائے گا، اگر صلح اس بات پر ہوئی کہ زمین مسلمانوں کی ہوگی اور وہ اپنا خراج دیں گے تو یہ زمین مسلمانوں پر وقف ہوگی، ان کے درمیان تقسیم نہیں ہوگی، اس مسئلہ میں بھی فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

زبردستی مفتوحہ زمین:

۲۵- اگر زمین زبردستی فتح کی گئی ہو تو مجاہدین پر تقسیم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تقسیم نہ ہوگی بلکہ مسلمانوں پر وقف ہوگی، اس کی آمدنی مسلمانوں کے مفادات میں صرف ہوگی، مثلاً مجاہدین کی تنخواہیں، پلوں اور مساجد کی تعمیر اور اس طرح کے دوسرے امور وغیرہ۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جب امام اس وقت یہ مصلحت نہ سمجھے کہ اس کو تقسیم کر دیا جائے، اگر ایسا ہو تو اس کو مجاہدین پر تقسیم کر سکتا ہے، اس کی دلیل اتفاق صحابہ ہے، کیونکہ جب حضرت بلال و سلمان نے سرزمین "سواد" کو تقسیم

۲۰۸-۲۱۰، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۸، ۹، ۸/ ۳۲۸، الاقناع ۴/ ۱۶، ۱۷، ۳۲۹، ۳۵۰، المغنی ۵/ ۳۹۳، ۳۹۶، نیل الاوطار، شرح منتہی الاختیار ۵/ ۲۶، ۲۷۔

کرنے کا مطالبہ کیا تو حضرت عمر نے ایسا نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہ وثوری نے کہا: امام کو اختیار ہے، چاہے تو مسلمان مجاہدین پر تقسیم کردے، یا زمین والوں پر لگان مقرر کرکے ان کے ہاتھوں میں رہنے دے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں حضور ﷺ سے ثابت ہیں، چنانچہ آپ ﷺ نے مکہ کو زبردستی فتح کیا، وہاں منقول (جائیدادیں) تھیں لیکن آپ نے ان کو تقسیم نہیں کیا، اسی طرح قریظہ ونضیر کو فتح کیا لیکن ان میں کچھ بھی تقسیم نہیں فرمایا، جب کہ آدھا خیبر مسلمانوں میں تقسیم کردیا اور آدھا اپنی ناگہانی ضرورتوں اور حاجتوں کے لئے روک لیا جیسا کہ سہل بن ابوحثمہ کی روایت میں ہے، انہوں نے کہا: **"قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين: نصفاً لنوائبه وحوائجه، ونصفاً بين المسلمين، قسمها بينهم على ثمانية عشر سهماً"** (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کو دو حصوں میں آدھا آدھا تقسیم کردیا، ایک حصہ اپنی ناگہانی ضرورتوں اور حاجتوں کے لئے روک لیا، اور دوسرا آدھا مسلمانوں میں تقسیم کردیا، جس کو اٹھارہ حصوں میں تقسیم کیا)۔ اس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے اور خاموشی اختیار کی ہے، امام ابوحنیفہ اور ثوری کا یہ قول امام احمد کی دوسری روایت ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے: زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی جائے گی، جیسا کہ منقولہ شئے تقسیم کردی جاتی ہیں الا یہ کہ وہ لوگ معاوضہ پر اپنے حق سے دست بردار ہوجائیں، جیسا کہ حضرت عمر نے حضرت جریر بجلی کے ساتھ کیا کہ ان کو زمین سواد میں ان کے حصے کا عوض دے دیا، یا مجاہدین بلا معاوضہ راضی ہوجائیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: **"واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه"** (۱) (اور جان رکھو کہ جو کچھ تم کو غنیمت ملے کسی چیز سے سو اللہ کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ)۔ اس لئے کہ آیت عام ہے، منقول اور زمین دونوں کو شامل ہے، اور اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ غنیمت میں سے (۸۰ فیصد) حصہ مجاہدین کا ہے، امام شافعی کا یہ قول امام احمد کی بھی ایک روایت ہے۔

۲۶- اگر زمین تقسیم نہ کی گئی ہو بلکہ مالکان کے ہاتھ میں چھوڑ دی گئی ہو، مسلمان اس کے خراج سے فائدہ اٹھاتے ہوں تو جمہور صحابہ اور فقہاء کے یہاں یہ زمین وقف ہے، کیونکہ زمین سے جس کے ہاتھ میں ہے اس کی طرف سے اس کی بیع، ہبہ اور وراثت جائز نہیں، اس لئے کہ امام اوزاعی نے نقل کیا ہے کہ جب حضرت عمر اور صحابہ کرام کا شام پر غلبہ ہوا تو دیہاتیوں کو اپنے اپنے دیہاتوں میں ان اراضی پر باقی رکھا جو ان کے قبضہ میں تھیں، کہ ان کو آباد کریں اور اس کا لگان مسلمانوں کو دیں، اور وہ سمجھتے تھے کہ ان کی زمینوں کو کوئی مسلمان رضامندی یا زبردستی کسی طرح نہیں خرید سکتا۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین نے کہا ہے: یہ زمین ان کی ملکیت ہے، اس کو یہ لوگ فروخت کرسکتے ہیں اور اس کو ہبہ کرسکتے ہیں، اور ان کے رشتہ داروں میں اس کی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ عبدالرحمن بن یزید نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن مسعود نے ایک کسان سے زمین اس شرط پر خریدی کہ اس کا لگان ان کے ذمہ ہوگا، اور یہی ثوری اور ابن سیرین کا قول ہے (۲)۔

---

(۱) یحییٰ بن آدم نے کتاب الخراج (ص ۲۰۵ طبع السلفیہ) میں اس کی تخریج کی ہے۔

---

(۱) سورۂ انفال ۴۱۔

(۲) الام ۱۹۲/۴، ۱۹۳، المغنی ۳۲۵/۲، المہذب ۲۸۸/۱، ۲۸۹، ۲۹۱، الخراج ص ۱۸ طبع السلفیہ، فتح القدیر ۳۰۳/۴-۳۰۵، الاختیار ۱۳۹/۴، ۱۴۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۸۹/۲، بدایۃ المجتہد ۳۸۶/۱-۳۸۷، ۲۱۶/۲-۲۲۶، ۵۲۷/۸، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳/۸، ۲۳/۸، احکام القرآن للجصاص ۵۲۸/۳-۵۳۳، نیل الاوطار ومنتقی الاخبار ۱۱/۸-۱۳۔

وہ زمین جس کے مالکان اسلام قبول کرلیں:

۲۷- یہ زمین خواہ عرب کی ہو یا عجم کی، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مدینہ، طائف، یمن اور بحرین کی زمین کی طرح ہے، یعنی یہ زمین مالکان کی ملکیت میں باقی رہے گی، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**من أسلم علی شیئ فهو له**" (جو شخص کوئی زمین لے کر مسلمان ہو وہ اسی کی ہوگی) ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے(۱)۔

عشری زمین:

۲۸- ہر وہ زمین جس کے ساتھ اس کے مالکان مسلمان ہوئے ہوں، یہ عربی زمین ہو یا عجمی، مالکان کی ہوگی، اور یہی زمین عشری کہلاتی ہے، یہی حکم ہر عربی زمین کا ہے خواہ صلح کے ذریعہ فتح ہوئی ہو یا زبردستی، اس لئے کہ اس کے مالکان شرک پر برقرار نہیں رکھے جاتے حتی کہ اگر مرتد ہو جائیں تو بھی نہیں، نیز اس لئے کہ حضور ﷺ نے بہت سی عربی زمینوں کو زبردستی فتح کیا، اور ان کو عشری باقی رکھا، اسی طرح وہ زمین جس کو مسلمانوں نے زبردستی فتح کیا ہو اور امام نے اس کو فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا ہو(۲)۔

خراجی زمین:

۲۹- عجمیوں کی وہ زمین جس کو امام نے زبردستی فتح کیا اور مالکان کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا یا وہ زمین جو عشری تھی اور کوئی ذمی اس کا مالک بن گیا، خراجی زمین ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور زفر کا کہنا ہے، امام ابویوسف نے کہا: اس زمین کے مالک پر دو عشر واجب ہے، یہ بنی تغلب پر قیاس ہے، امام محمد کے یہاں سابق حکم پر وہ زمین باقی رہے گی، کیونکہ یہ زمین کا وظیفہ (چارج) ہے۔

خراجی زمین کبھی بھی عشری نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ خراج ذمی کی طرح مسلمان پر بھی عائد ہوتا ہے(۱)۔

(۱) الخراج لأبی یوسف رص ۶۹۔

(۲) الاختیار ۴/۱۳۳، الخراج لأبی یوسف رص ۶۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔

أرض حرب

دیکھئے: "أرض"۔

أرض حوز

تعریف:

۱- ارض حوز ایسی زمین ہے جس کے مالک مر گئے اور ان کا کوئی وارث نہیں، اور وہ بیت المال میں آگئی ہو یا صلح کے طور پر یا زبردستی اس کو فتح کیا گیا ہو لیکن اس کے مالکان کی ملکیت میں نہیں دی گئی، بلکہ اس کو بالکلیہ مسلمانوں کے واسطے قیامت تک کے لئے باقی رکھا گیا، اس کا "ارض حوز" نام رکھنے کی وجہ شاید یہ ہے کہ امام نے اس کو بیت المال کے لئے جمع کر لیا اور تقسیم نہیں کیا(۱)۔

جو زمین زبردستی فتح کی گئی اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی گئی ہو، وہ عشری ہوگی، اور جو زمین زبردستی فتح کی گئی اور زمین والے کو خراج کے ساتھ اس پر باقی رکھا گیا، جس کو وہ کرے مثلاً سواد عراق، تو حنفیہ کے نزدیک زمین والے کی ملکیت ہے، اس میں ان کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے اس تقسیم کی تفصیل اصطلاح "ارض" میں ہے۔

۲- وہ دو قسمیں جن کو متاخرین حنفیہ نے "ارض حوز" کہا ہے، ان کے بارے میں دوسرے فقہاء کی رائے مندرجہ ذیل ہے:(۲)

الف- وہ زمین جس کا مالک کوئی وارث چھوڑے بغیر مر گیا اور بیت المال میں آگئی، یہ زمین امام کے حوالہ ہے، وہ مسلمانوں کے مفاد میں جو مناسب سمجھے کرے، خواہ ہم یہ کہیں کہ یہ زمین بیت المال میں میراث کے طور پر آتی ہے یا یہ کہیں کہ یہ زمین ان اموال کی طرح ہے جن کا کوئی مالک نہیں۔

ب- زبردستی فتح کی گئی زمین جس کی ملکیت قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھی گئی، اسی طرح وہ زمین جو صلح کے طور پر فتح کی گئی اور زمین والوں کو اس کا مالک نہیں بنایا گیا، بلکہ اس کی ملکیت مسلمانوں کے لئے باقی رکھی گئی تو یہ زمین مالکیہ کے یہاں اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ محض غلبہ حاصل کرنے کے ساتھ ہی مسلمانوں پر وقف ہو جاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جب تک امام وقف کے الفاظ سے اس کو وقف نہ کرے وقف نہیں ہوتی، اور یہی امام احمد کی ایک روایت اور شافعیہ کا قول ہے، بہر حال جب ان کے نزدیک یہ وقف ہو گئی تو اس کی بیع وغیرہ ممنوع ہے جیسے کہ ہر وقف ممنوع ہے۔

چونکہ یہ وقف اصطلاحی شرعی وقف کی جنس سے ہے، ماوردی اور ابو یعلی کے کلام کا ظاہر یہی ہے، اور ابن قیم نے کہا: یہ اصطلاحی وقف نہیں، بلکہ اس کے وقف کا معنی یہ ہے کہ غانمین کے درمیان اس کو تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس طرح کی اراضی میں تصرف کے احکام اوائل کتاب البیع، اور وہاب قسمۃ الغنائم میں ذکر کئے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مشد المسکۃ:

۳- "مشد المسکۃ": اس اصطلاح کا استعمال عہد عثمانی میں ہوا،

---

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹، "ارض حوز" متاخرین حنفیہ کی اصطلاح ہے وہ اس کو "ارض مملکت" اور "اراضی امیریہ" بھی کہتے ہیں، اور اس کو "اراضی امیریہ" نام رکھنے کا رواج ہے اور یہ بعض متاخرین حنفیہ کے فتوی کے مطابق ایسی زمین ہے جو نہ عشری ہو نہ خراجی، بلکہ یہ ایک تیسری قسم کی زمین ہے (مجمع الانہر ۲/ ۶۷۲)۔

(۲) أحکام أہل الذمۃ ۱/ ۱۰۲، کشاف القناع ۳/ ۹۴، ۱۵۸، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲، شرح المنہاج وحاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۰۱، الزرقانی علی خلیل

= ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۸۳۔

اور اس سے مراد دوسرے کی زمین میں کاشت کاری کا حق ہے، جو "مسکہ" سے لفظ ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: وہ چیز جس سے چمٹا جائے، گویا کہ زمین بٹنے والا جس کو مالک زمین کی طرف سے کاشت کی اجازت ملی ہے اس کے لئے چمٹنے کی ایک چیز ہوگئی جس سے وہ اس زمین میں کاشت کے لئے چمٹا ہوا ہے۔ اس کا "مسکہ" نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ جس کے لئے پرانے زمانہ سے قبضہ وتصرف ثابت ہو جائے اس زمین سے اس کا قبضہ نہیں اٹھایا جائے گا جب تک کہ وہ اس کی کاشت کرتا رہے، اور اس کے متولی (نگراں) کو اس کی اجرت مثل یا عشر یا خراج دیتا رہے جب تک کہ وہ زندہ ہے اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا حق ہے۔ اور یہ حق محض ہے، اس لئے کہ یہ زمین سے وابستہ ایک وصف ہے کیونکہ یہ شخص جوتتا اور کھیتی کرتا ہے۔

جس کے قبضہ میں زمین ہے اگر اس کی کچھ معین اشیاء اس زمین میں ہوں جیسے درخت ہوں، یا زمین کو مٹی ڈال کر برابر کیا گیا ہو تو اس کو "کردار" کہیں گے، اس کو "مشد مسکہ" بھی کہتے (۱)۔ اور اگر اس نے معین اشیاء کو دکان میں رکھا ہو، اور وہ ٹھوس نصب ہوں تو اس کو "کدک" یا "جدک" کہتے ہیں۔ "مشد مسکہ" اراضی وقف میں یا اراضی بیت المال یعنی اراضی امیریہ میں ہوتا ہے۔

ب- اراضی تیمار:
۴- یہ اصطلاح بھی عثمانی سلطنت میں استعمال ہوئی، اس کا ذکر متاخرین حنفیہ کی فقہی کتابوں میں ہے، ان کے یہاں اس سے مراد وہ "ارض حوز" ہے جو امام کسی شخص کو اس طور پر الاٹ کرے کہ یہ الاٹ کرنے والا (امام) پیداوار میں سے زمین کا حق لے گا، اور بقیہ

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ لابن عابدین ۲/ ۱۹۸، ۱۹۹ طبع المطبعۃ الامیریہ بولاق ۱۳۰۰ھ۔

پیداوار زمین کا کام کرنے والوں کے لئے ہوگی، اور زمین کی ملکیت بیت المال کے لئے باقی رہے گی، اور جس کے لئے زمین الاٹ کی جاتی ہے اس کو "تیماری" کہتے ہیں (۱)۔

ج- ارصاد:
۵- ارصاد بیت المال کے وہ گاؤں اور کھیت ہیں جنہیں سلطان مساجد ومدارس وغیرہ پر ان لوگوں کے لئے مقرر کرے جو بیت المال سے مستحق ہوتے ہیں، جیسے قراء، اور ائمہ ومؤذنین وغیرہ، یہ حقیقت میں وقف نہیں ہے، کیونکہ سلطان اس کا مالک نہیں، بلکہ یہ بیت المال کے کسی مال کو اس کے بعض مستحقین کے لئے مقرر کر دینا ہے، جس میں بعد والا امام وسلطان ردوبدل نہیں کر سکتا (۲)۔

ارض حوز کی مشروعیت:
۶- ارض حوز کی قسم اول (وہ زمین جس کے مالکان، کوئی وارث چھوڑے بغیر مر جائیں اور وہ بیت المال میں آجائے) فقہاء کے یہاں بالاتفاق جائز ہے، البتہ بیت المال میں آنے کے سبب کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ بیت المال کے وارث ہونے کے اعتبار سے ہے یا اس اعتبار سے کہ بیت المال گم شدہ سامانوں کی حفاظت کی جگہ ہے؟

قسم دوم: وہ زمین جو بزور قوت فتح کی گئی، اور قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھی گئی اس زمین کے تعلق سے بعض متاخرین حنفیہ نے جواز کا فتوی دیا ہے، انہوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ بزور قوت فتح کی گئی زمین کے بارے میں امام کو اختیار رہے، چاہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۰، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، ۲۵۹۔

تو تقسیم کر دے، اور چاہے تو قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھے، جیسا وہ مصلحت کے مطابق سمجھے کرے۔

صاحب "در منتقی" نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: یہ مجمل کلام ہے، اس لئے کہ خلیفہ (اگر زمین کو غانمین میں تقسیم نہ کرے تو) اس کو مسلمانوں کے لئے باقی رکھنے کا اس کا اختیار صرف اس طرح قابل عمل ہے کہ کفار پر ان کی ذات اور ان کی اراضی کے سلسلہ میں احسان کیا جائے، نتیجۃً یہ اراضی، ان کے اصحاب کی ملکیت رہ جائیں گی، لہذا اس پر غور کیا جائے کہ یہ بہت اہم مسئلہ ہے (۱)۔

کون سی زمین ارض حوز ہے؟

۷ – سرزمین مصر و شام دراصل خراجی ہیں، لہذا ان میں سے ارض حوز صرف اس زمین کو مانا جائے گا جو بیت المال میں منتقل ہونے کی وجہ سے سامنے آئی ہو جیسا کہ گزرا۔

البتہ کمال الدین بن ہمام کی رائے ہے کہ سرزمین مصر ارض حوز ہو چکی ہے، لیکن ابن عابدین اس سے متفق نہیں، ان دونوں حضرات کی عبارت پیش ہے:

۸ – ابن ہمام نے کہا: "مصر کی زمین اصل میں خراجی ہے، لیکن اس وقت (یعنی ابن ہمام کے دور میں جن کی وفات ۸۶۱ھ میں ہوئی ہے) معلوم یہ ہے کہ اس سے جو کچھ لیا جاتا ہے اجارہ کا بدل ہے خراج نہیں، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ اراضی کاشت کار کی ملکیت نہیں، اور ان میں یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ مالکان مر گئے اور انہوں نے وارث نہیں چھوڑے جس کی وجہ سے وہ بیت المال کی ہو گئیں" (۲)۔ صاحب بحر نے اس کو نقل کر کے اس کی تائید کی ہے۔

۹ – ابن عابدین کو اس سے اتفاق نہیں، انہوں نے کہا ہے: جب مصر کی زمین زبردستی فتح ہوئی ہے اور زبردستی فتح کی ہوئی زمین زمین والوں کی ملکیت ہوتی ہے، تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ بیت المال کی ہوئی، محض اس احتمال پر کہ تمام زمین والے بغیر وارث چھوڑے مر گئے؟ کیونکہ یہ احتمال اس ملکیت کو ختم نہیں کرتا جو ثابت تھی، اور علماء نے تصریح کی ہے کہ عراق کے اوقاف کا مدار تو وہاں کے لوگوں کی ملکیت تھا، وہ اس کو بیچ سکتے ہیں اور اس میں ان کا تصرف جائز ہے تو اسی طرح سرزمین شام و مصر کا معاملہ ہے، انہوں نے کہا: اور یہ ہمارے مسلک پر ظاہر ہے، لہذا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ کاشت کار کی ملکیت نہیں؟ کیونکہ اس کے نتیجے میں اس کے اوقاف اور اس میں میراث کو باطل کرنا لازم آئے گا، اور یہ امر عرصہ ہائے دراز تک چلے آرہی مخالف و معارض کے بلا قطعی قبضہ رکھنے والوں پر خراجوں کی ادائیگی کا سبب ہے گا اور اس پر حشر یا شرعی اعتبار سے مدار ان کی ملکیت کے منافی نہیں، اور یہ احتمال کہ زمین والے کوئی وارث چھوڑے بغیر مر گئے ہوں، ملکیت کو ثابت کرنے والے قبضہ کے باطل کرنے کی دلیل نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ بلا دلیل پیدا ہونے والا احتمال محض ہے اور اصل یہ ہے کہ ملکیت باقی رہے، اور قبضہ اس کی سب سے بڑی دلیل ہے، لہذا وہ کسی ثابت شدہ دلیل کے بغیر زائل نہیں ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ غیر آباد رہی ہو، پھر آباد کر کے ملکیت میں آئی ہو یا بیت المال سے خریدی گئی ہو۔

پھر انہوں نے کہا ہے: دیار شام و مصر وغیرہ میں حاصل یہ ہے کہ جس زمین کے بارے میں شرعی طور پر معلوم ہو جائے کہ وہ بیت المال کی ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو فتح القدیر میں مذکور ہے (یعنی وہ "اراضی مصریہ" میں سے ہے)، اور جس کے بارے میں معلوم نہ ہو وہ زمین والوں کی ملکیت ہے، اور اس سے جو کچھ لیا جائے گا وہ خراج

(۱) الدر المنتقی شرح الملتقی ۱/ ۶۷۲ طبع استنبول۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۸۳۔

ہے تدت نہیں، اس لئے کہ اصل وضع کے اعتبار سے وہ خراجی ہے، وہی حکم ان کے زیادہ لائق ہے(۱)۔

سرزمین عراق وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت تھی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لہذا یہ خراجی ہے، اور حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک یہ مسلمانوں پر وقف ہے، جیسا کہ سرزمین شام ومصر ہے(۲)۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے جس کو فقہاء کتاب البیع میں ذکر کرتے ہیں اور سارا جزیرۃ العرب ان کے نزدیک عشری ہے، لہذا ان دونوں زمینوں کو غیر کی ملکیت میں نہ ہونے کے سبب کے جو اوپر مذکور ہوا ''ارض حوز'' نہیں مانا جائے گا۔

ارض حوز میں امام کا تصرف

ملکیت کو باقی رکھتے ہوئے کاشت کار کو دینا:

۱۰ - ان دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ امام ''اراضی امیریہ'' کو کاشت کار کے حوالے کر سکتا ہے:

اول: مزارعت اور خراج دینے میں کاشت کاروں کو مالکان کے قائم مقام بنانا۔

دوم: خراج کی مقدار کے بدلے زمین کاشت کار کو کرایہ پر دینا، اور یہ معاوضہ امام کے حق میں خراج ہوگا، پھر اگر دراہم کی شکل میں ہو تو امام کے اعتبار سے یہ ''خراج موظف'' ہوگا، اور اگر پیداوار کا کچھ حصہ ہو تو ''خراج مقاسمہ'' ہے، جب کہ کاشت کار کے حق میں اجرت ہے اور کچھ نہیں، نہ عشر نہ خراج (۱)۔ اس لئے کہ جب دلیل بتاتی ہے کہ اراضی مملکت اور اراضی حوز میں دونوں وظائف یعنی عشر وخراج لازم نہیں ہیں تو اس زمین سے لیا ہوا معاوضہ اجرت ہے کچھ اور نہیں، اگر یہ اشکال ہو کہ زمین کو اس کی بعض پیداوار کے بدلہ اجارہ پر دینا جائز نہیں، کیونکہ جہالت کی وجہ سے یہ اجارہ فاسدہ ہے، تو یہاں جواز کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب جیسا کہ ہم نے کہا، یہ ہے کہ معاوضہ امام کے حق میں خراج اور کاشت کار کے حق میں اجرت ہے، اس لئے کہ یہاں حقیقۃً معاملۂ خراج درست نہیں، ابن عابدین نے کہا ہے: ''اس لئے کہ یہاں پر کوئی ایسا نہیں جس پر خراج واجب ہو، اس لئے کہ زمین کے مالک کی موت ہوگئی اور زمین بیت المال کے لئے ہوگئی''، اور کہا ہے: ''اس کو مزارعت ماننا ممکن ہے، حقیقی اجارہ نہیں''، اس کے بعد وہ کہتے ہیں: ''ان دو طریقوں میں سے جس طریقہ سے امام کاشت کار کے حوالے کرے، کاشت کار کی طرف سے اس کی فروخت، اس میں تصرف یا توارث جائز نہیں، دوسرے طریقہ (کاشت کار کو اجارہ پر دینا) پر تو ظاہر ہے، رہا پہلے طریقہ پر تو اس لئے کہ کاشت کاروں کو مالکان کی جگہ بدرجہ مجبوری رکھا گیا ہے، لہذا یہ بقدر ضرورت ہوگا اور مجبوری سے زائد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تصرفات صرف مملوک عشری یا خراجی زمین میں معروف ہیں، جب کہ اراضی مملکت اور اراضی حوز مملوک نہیں، اور نہ ہی عشری یا خراجی ہیں،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۷، ۲۵۸، قدرے تصرف کے ساتھ۔ سرزمین مصر کے بارے میں شیخ محمد ابوزہرہ نے لکھا ہے کہ فرمان عالی ۵/۸/۱۸۷۱ء میں سو کورٹ کے لئے اور فرمان عالی ۳/۹/۱۸۹۶ء میں صادر ہوا جس کی رو سے جس زمین پر لوگوں کا قبضہ انتفاع کے طور پر تھا، قبضہ کرنے والوں کی مکمل ملکیت کی شکل اختیار کر گیا، اور اس کے علاوہ جو زمینیں حکومت کی ملکیت میں تھیں وہ حکومت کی خصوصی ملکیت میں آگئیں، جن میں وہ بحیثیت ''شخص معنوی'' تصرف کرتی ہے، اور عام اشخاص کو جو تصرفات حاصل ہوتے ہیں وہ حکومت کو حاصل ہوں گے۔

رہی سرزمین شام تو اردن کی اراضی امیریہ (جو رعایا کے ہاتھ میں ہیں) ان میں عمل اس لحاظ سے جاری رہا ہے کہ وہ اراضی امیریہ ہیں، رعایا کی ملکیت نہیں۔ اور [illegible] کے یہاں عاری ہونے کے بعد ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتی رہتی ہیں، دیکھئے: الملکیۃ ونظریۃ العقد رص ۸۵ طبع دار الفکر العربی ۱۹۷۷ء، قاہرہ، القانون المدنی اردنی دفعہ ۱۱۹، اور اس کے بعد کی دفعات۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۵۸۔

(۱) مجمع الانہر ۱/۶۷۱، ابن عابدین ۳/۲۵۶۔

سلطان کی تملیک کے بغیر اس کی ملکیت نہیں ہوتی"۔

ابن عابدین نے کہا ہے "یہ بات معلوم ہے کہ "خراج مقاسمہ" زمین کو معطل رکھنے (کاشت نہ کرنے) کی صورت میں لازم نہیں ہوتا، لہذا اگر کاشت کار اس کو معطل رکھے تو اس پر کچھ واجب نہیں"۔

فتاویٰ خانیہ میں ہے: ایک شخص نے ارض حوز کو زراعت پر لیا تو اس میں سے کاشت کاروں کا حصہ حلال و پاک ہے، اگر ارض حوز انگور یا عام درختوں کی شکل میں ہو جن کے مالکان معلوم ہوں تو کاشت کاروں کے لئے حلال نہیں (یعنی اس وجہ سے کہ صاحب درخت کا حق ثابت ہے)، اور اگر معلوم نہ ہو تو حلال ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا انتظام بادشاہ کے ہاتھ میں ہے جیسا کہ غیر آباد زمینوں میں ہے()۔

امام کی طرف سے ارض حوز کی فروخت اور اس میں خریدار کا حق تصرف:

۱۱ - امام اراضی حوز کو بیچ سکتا ہے، حنفیہ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں: قول اول: علی الاطلاق جائز ہے، یہی متقدمین حنفیہ کی رائے ہے، اور اسی کو ابن عابدین نے لیا ہے، اس لئے کہ امام کو عمومی ولایت حاصل ہے، وہ مسلمانوں کے مفادات میں تصرف کرسکتا ہے۔ دوسرا قول: بضرورت وحاجت ہی جائز ہے، یہ متاخرین کا قول ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ مثلاً کسی مصلحت کی وجہ سے جائز ہے، مثلاً کوئی زمین کو دگنی قیمت سے خریدنا چاہے۔ ابن ہمام کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اراضی حوز کو مسلمانوں کی ضرورت پر ہی بیچنے کے جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ امام یتیم کے ولی کی طرح ہے جو جائداد کو ضرورت ہی فروخت کرسکتا ہے، مثلاً اس کے پاس اس کے سوا نفقہ کے لئے کچھ نہ ہو(۱)۔ اور اگر بیت المال سے خریدنے کی حالت کا علم نہ ہو کہ کسی حاجت کی بنیاد پر تھی یا مصلحت کی بنیاد پر، کیونکہ ان میں سے کوئی ایک شرط ہے، پس اصل حکم اس کا درست ہونا ہے(۲)۔

فروخت شدہ اراضی حوز پر عائد وظیفہ:

۱۲ - اگر امام کسی ارض حوز کو بیچ دے تو خریدار پر اجرت (خراج) واجب نہیں، کیونکہ امام اس کا عوض (قیمت) بیت المال کے لئے لے چکا ہے، لہذا اجرت زمین کا حقیقہ باقی نہ رہا، اور اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ کلی یا جزوی طور پر نفع امام کے لئے ہو، اور اگر وہ وظیفہ خراج عائد ہونے کو قبول کرلے تو بھی جائز نہیں، اس سے کہ جو ساقط ہو گیا وہ لوٹ کر نہیں آتا۔

ابن عابدین نے کہا: کبھی خراج کا ساقط ہونا محل نظر ہوسکتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ زمین خراجی تھی، یا خراج کے پانی سے سیراب ہوتی تھی، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس غازی مجاہد کے لئے امام نے یہ زمین گھر بنانے کے لئے الاٹ کردی اس پر اس زمین میں کچھ واجب نہیں، لیکن اگر اس کو باغ بنادے اور عشری پانی سے سیراب کرے تو اس پر عشر واجب ہے، اور اگر خراجی پانی سے سیراب کرے تو خراج واجب ہے، جیسا کہ آئے گا، حالانکہ اس وقت بہت سے موقوفہ گاؤں اور کھیتوں کا معاملہ یہ ہے کہ ان میں سے "میری" (زمین دار) کے لئے نصف یا چوتھائی یا عشر (دسواں) لیا جاتا ہے۔

رہا عشر تو ابن عابدین نے ابن نجیم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ بھی

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۸۳، ابن عابدین نے اس کو "البحر" (۲۵۵/۳) کی طرف منسوب کیا ہے، حاشیہ ابن عابدین ۲۵۸/۳، الدر المنتقی ۱/ ۶۷۳۔

(۲) کمیٹی کی نظر میں اس حالت میں ایسی ضمانتوں کا وجود ضروری ہے جس سے جانب داری کا شائبہ ختم ہو جائے۔

() الدر المنتقی ۱/ ۶۷۲۔

واجب نہیں، اس لئے کہ انہوں نے اس کے بارے میں کوئی قول نہیں پایا۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اس کی کمزوری واضح ہے، کیونکہ علماء نے صراحت کی ہے کہ عشر کی فرضیت کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے، نیز اس لئے کہ یہ پھلوں اور کھیتیوں کی زکاۃ ہے، نیز یہ کہ عشر غیر خراجی زمین میں واجب ہوتا ہے بلکہ جو زمین عشری یا خراجی نہیں مثلاً بیابان و پہاڑ اس میں بھی واجب ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس کے وجوب کا سبب حقیقۃً پیداوار کے ذریعہ بڑھنے والی زمین ہے، اور یہ وقف، بچے، پاگل و مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہے، اس لئے کہ یہ زمین کا وظیفہ (ٹیکس) ہے، نیز اس لئے کہ اس میں ملکیت شرط نہیں، بلکہ پیداوار کی ملکیت مشروط ہے، لہذا موقوفہ زمین میں واجب ہے، کیونکہ یہ آیت عام ہے: "أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض"(1) (خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی میں سے اور اس چیز میں سے کہ جو ہم نے پیدا کیا تمہارے واسطے زمین سے)۔ نیز: "وآتوا حقه يوم حصاده"(2) (اور ادا کرو اس کا حق جس دن اس کو کاٹو)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "ماسقت السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر"(3) (جو زمین بارش کے پانی سے سیراب کی جائے اس میں عشر واجب ہے اور جو ڈول یا رہٹ سے سیراب کی جائے اس میں نصف عشر ہے)، نیز اس لئے کہ عشر پیداوار میں واجب ہے زمین میں نہیں، تو زمین کا مالک ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہوا، جیسا کہ "البدائع" میں ہے، اور بلاشبہ اس خرید کردہ زمین میں وجوب کا سبب یعنی نمو پذیر زمین، اور اس کی شرط یعنی پیداوار کی ملکیت، اور اس کی دلیل جو ہم نے بیان کی پائی جاتی ہیں، لہذا خاص طور پر اس زمین میں عدم وجوب کا قول دلیل خاص اور نقل صریح کا محتاج ہے، اور زمین سے متعلق شرائط کے ساقط ہونے سے پیداوار سے متعلق عشر کا ساقط ہونا لازم نہیں آتا (1)۔

اس نوعیت کے ساتھ امام سے "اراضی امیریہ" خریدنے والے کو زمین کی ملکیت حاصل ہے، وہ اس میں دوسری حقیقی ملکیت والی اراضی کی طرح بیع، فروخت، کرایہ داری، رہن اور وقف کا تصرف کرسکتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اگر زمین وقف کرے تو وقف کی شرط کی رعایت کی جائے گی، خواہ وقف کرنے والا سلطان ہو یا امیر یا کوئی اور، یعنی جب یہ معلوم ہو جائے کہ وقف کرنے سے پہلے وہ اس کا مالک تھا، اگر معلوم نہ ہو کہ اس نے اس کو وقف کرنے سے پہلے خرید لیا تھا یا نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کے وقف کی صحت کا حکم نہیں لگایا جائے گا (2)۔

امام کا اپنے لئے ارض حوز کو خریدنا:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک امام کا اپنے لئے ارض حوز خریدنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کا نگراں ہے، جیسے کہ ولی یتیم کے مال کا نگراں ہوتا ہے، انہوں نے کہا: اگر اپنے لئے خریدنا چاہے تو کسی اور کو ارض حوز دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حکم دے، پھر اس

---

(1) سورۂ بقرہ / ۲۶۷۔

(2) سورۂ انعام / ۱۴۱۔

(3) حدیث "ما سقت السماء..." کی روایت ان الفاظ کے ساتھ امام احمد نے بروایت علی مرفوعاً کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، اس لئے کہ اس میں ایک راوی محمد بن سالم ہمدانی (ابو سہل) ہے جو ضعیف ہے، البتہ حدیث کا متن صحیح ہے، صحیح بخاری و کتب سنن میں اسی معنی کی حدیث بروایت ابن عمر موجود ہے، دیکھئے: مسند احمد مع تحقیق احمد محمد شاکر ۲ / ۲۹۹۔

(1) الدر المنتقی ۱/ ۲۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۵۔

(2) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۶۔

خریدنے والے سے اپنے لئے خریدے(۱)۔ اس لئے کہ اس صورت میں کم سے کم تہمت ہے۔

امام کا اس أرض حوز کو وقف کرنا جو نفع اٹھانے والوں کے قبضہ میں ہے:

۱۴ – اگر کوئی سلطان أرض حوز کے کچھ گاؤں اور کھیتوں کو زمین کی ملکیت رعایا کے قبضہ میں باقی رکھتے ہوئے اپنی تعمیر کردہ مساجد، عمارت اور مدارس کے مصالح کے لئے وقف کردے تو یہ وقف نہیں ہوگا، اگرچہ بہت سے لوگ اس کو وقف سمجھتے ہوں، بلکہ اس کا خراج (اس کی آمدنی جو فائدہ اٹھانے والے سے حکومت کے لئے لی جاتی ہے) ان جہات ومصارف کے لئے ہوگا جن کی واقف نے تعیین کی ہے۔

اس وقف پر شرائط لازم نہیں، اور بعد میں کسی سلطان کے لئے اس کو باطل کرنا جائز ہے (۲)۔ اس وقف کی شرائط کی رعایت لازم نہیں۔ ابن عابدین نے اس طرح کے تصرف کو "إرصاد" نام رکھنا نقل کیا ہے، جس کی وضاحت "متعلقہ الفاظ" کے ذیل میں آچکی ہے۔

معین اشخاص پر کئے گئے وقف کو توڑنا جائز ہے۔

مختلف جہات مثلاً مساجد، مدارس، طلباء علم، اور بیت المال کے بقیہ تمام مصارف پر کئے گئے وقف کو توڑنا جائز نہیں، کیونکہ شرعی مصرف کے لئے اس کو ہمیشہ کے واسطے مقرر کرکے اس نے ظالم حکام کو غیر مصرف میں خرچ کرنے سے روک دیا ہے (۳)۔

امام کا کسی أرض حوز کو الاٹ کرنا:

۱۵ – اگر امام کسی أرض حوز کو الاٹ کردے تو اس کی دو شکل ہے: یا

(۱) الدر المنتقی ۱/۶۲۳، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۸۔
(۲) الدر المنتقی ۱/۶۲۳۔
(۳) ابن عابدین ۳/۲۵۹۔

تو وہ غیر آباد ہوگی یا آباد ہوگی۔ اگر غیر آباد ہو تو جس کے لئے الاٹ کیا ہے حقیقۃً آباد کرے گا وہ اس کا مالک بن جائے گا، امام اس کو اس سے نکال نہیں سکتا، وہ اس کی بیع اور وقف کرسکتا ہے، اور اس کی دوسری املاک کی طرح اس کی وراثت جاری ہوگی، ہاں اس کے ذمہ اس کا عشر یا خراج واجب ہے۔

اگر زمین آباد ہو تو وہ صرف اس کے منافع کا مالک ہوگا، کرایہ کی چیز کی طرح اس کو کرایہ پر دے سکتا ہے، لیکن اس کی بیع اور وقف کی اس کو اجازت نہیں ہوگی، اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اور امام جب چاہے اس کو اس سے نکال سکتا ہے(۱) اگر اس میں مصلحت سمجھے۔

فقہاء نے اس شکل کو ایک طرح کا عطیہ ثابت کیا ہے کہ سلطان کسی کو کوئی گاؤں یا کھیت اس طرح دے کہ زمین رعایا کے ہاتھ میں باقی رہے جو اس کی خدمت کرتے رہیں، یہ بذات خود زمین کی تملیک نہیں بلکہ اس کے خراج کی تملیک ہے، زمین بیت المال کی رہتی ہے، جس کو یہ زمین دی گئی ہے اگر مرجائے تو اس کا کوئی وارث نہیں ہوگا، بلکہ یہ عطیہ ختم ہوجائے گا(۲) یعنی اس کا إرصاد ختم ہوجائے گا۔

اس طرح کے عطیہ کے ذریعہ جس کو زمین ملتی ہے اس کو "تیماری" اور خود زمین کو "تیمار" کہتے ہیں(۳)۔

ابن عابدین کی رائے ہے کہ بذات خود زمین الاٹ کرنے، یا صرف منافع الاٹ کرنے میں آباد اور غیر آباد زمین میں کوئی فرق نہیں ہے، اگر تصرف سلطانوں کے متولی کی خاطر ہو(۴)۔

(۱) الدر المنتقی ۱/۶۲۱۔
(۲) الدر المنتقی ۱/۶۲۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۸۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۶۵۔

ارض حوز سے انتفاع کے حق کا منتقل ہونا:

۱۶ - اگر ارض حوز سے انتفاع کرنے والا کوئی مرجائے تو یہ زمین اس کے ترکہ میں شمار نہ ہوگی، پس نہ اس سے اس کے قرضوں کی ادائیگی ہوگی، نہ میراث کی طرح اس کی تقسیم ہوگی، بلکہ سلطان کی صواب دید کے مطابق وہ منتقل ہوجائے گی، اگر اس زمین سے انتفاع کرنے والا اس کو زمین کے عرف کے مطابق تین سال یا زیادہ تک معطل رکھے تو اس کے ہاتھ سے چھین لی جائے گی اور دوسرے کے حوالے کردی جائے گی تاکہ وہ بیت المال کو اس زمین کی اجرت دے(۱)۔

رہا ارض حوز کا ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہونا تو سلطان یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر اس کو خالی کرانا درست نہیں (۲)، اور یہ حقیقی فروخت نہیں، اس لئے کہ زمین بیت المال کی ملکیت میں رہتی ہے، اور جب اس طرح یہ زمین فروخت ہو تو اس میں حق شفعہ بھی جاری نہیں ہوگا (۳)۔

صاحب قبضہ سے ارض حوز کو چھیننا:

۱۷ - جب تک صاحب قبضہ بدل اجارہ ادا کرتا رہے سلطان کے لئے جائز نہیں کہ زمین اس کے ہاتھ سے چھین لے (۴) بشرطیکہ وہ تین سال تک اس کو معطل نہ رکھے، اور صاحب قبضہ اپنے حق پر قائم رہ سکتا ہے، اور اس حق کو "مشد مسکہ" کہتے ہیں، اس کو "مسکہ" اس لئے کہتے ہیں کہ صاحب قبضہ اس کو پکڑے رہنے کا حقدار ہوجاتا ہے اور مال کے بدلہ وہ اپنے حق سے دست بردار بھی ہوسکتا ہے (۱)۔

(۱) دیکھئے: تنقیح الفتاوی الحامدیہ لابن عابدین ۲/۲۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۸۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مدت کی تعیین میں زمین کی طبیعت و نوعیت اور معتاد عادت کا بھی لحاظ رکھا جائے، کتابوں میں تفصیلات موجود ہیں جو زمانہ کے حالات کی قبیل سے ہیں اور ان کا نظم ونسق ولی الامر کرتا ہے سابقہ دونوں حوالوں میں یہ تفصیلات موجود ہیں ان سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(۲) الدر المنتقی ۱/۶۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۱۔

(۳) الفتاوی الخیریہ میں اسی طرح ہے، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۶۔

(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/۴۳۴۔

ارض عذاب

دیکھئے: "ارض"۔

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مفاد عامہ وغیرہ کے لئے ولی امر اس حق کو چھین سکتا ہے جیسا کہ ملکیت ختم کرسکتا ہے بلکہ یہاں ابتدائی حق زیادہ واضح ہے اس لئے کہ اس کی ملکیت عمومی ہوتی ہے۔

أرض عرب

تعریف:

۱ – ارض عرب کو جزیرۂ عرب بھی کہتے ہیں، سنت نبویہ میں یہ دونوں نام وارد ہیں اور فقہاء کے یہاں بھی دونوں لفظوں کا استعمال ہے۔ ورلغۃً ان دونوں کا اطلاق اس خطہ پر ہوتا ہے جس میں عرب لوگ بستے ہیں، وہ جزیرہ نما ہے، اس کے مغرب میں بحر قلزم (بحر احمر) جنوب میں بحر عرب، اور مشرق میں خلیج بصرہ (خلیج عربی) ہے، البتہ شمال کی طرف اس کی حد کی تعیین میں اختلاف ہے، صاحب معجم البلدان نے جزیرۂ عرب کی تحدید میں ابن اعرابی کے حوالہ سے ہیثم بن عدی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ عذیب (۱) سے حضرموت تک ہے، ابن اعرابی نے کہا: یہ قول بہت خوب ہے!! اور اصمعی سے مروی ہے کہ جزیرۂ عرب طول میں عدن ابین سے ریف عراق کا درمیانی حصہ (۲)، اور چوڑائی میں "ابلہ" (۳) سے جدہ تک ہے۔

یاقوت نے کہا: جزیرۂ عرب چار اقسام پر ہے: یمن، نجد، حجاز اور غور (تہامہ)۔ لہذا جزیرۂ عرب میں: حجاز اور اس کے متعلق علاقے، تہامہ، یمن، سبا، احقاف، یمامہ، شحر، ہجر، عمان، طائف، نجران، حجر، دیار ثمود، بئر معطلہ، قصر مشید، ارم ذات العماد، اصحاب اخدود، دیار کندہ، جبال طی اور اس کا مابین شامل ہے۔

جو بات اصمعی اور ابن الاعرابی نے کہی ہے وہی فقہاء بھی ذکر کرتے ہیں۔

امام ابوداؤد نے سعید بن عبدالعزیز کا یہ قول نقل کیا ہے: "جزیرۂ عرب وادی سے انتہاء یمن تک، حدود عراق تک اور سمندر تک کا درمیانی حصہ ہے" (۱)۔

خلیل نے صراحت کی ہے کہ ارض عرب کو جزیرۂ عرب اس لئے کہا گیا کہ سمندر اور نہر فرات اس کو گھیرے ہوئے ہیں، اور عربوں کی طرف اس لئے منسوب ہے کہ یہی عربوں کی زمین، ان کی سکونت گاہ اور ان کی اصل ہے (۲)۔ اور باجی نے کہا ہے: "امام مالک نے فرمایا: جزیرۂ عرب عربوں کی جائے پیدائش ہے، اس کو جزیرۂ عرب اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو سمندر اور دریا گھیرے ہوئے ہیں" (۳)۔

مغنی میں ہے: امام احمد نے فرمایا: "جزیرۂ عرب مدینہ اور اس کا قرب وجوار ہے" یعنی کفار کا جس علاقہ میں رہائش اختیار کرنا ممنوع ہے وہ مدینہ اور اس کا قرب وجوار یعنی مکہ، یمامہ، خیبر، ینبع، فدک اور ان کے اضلاع ہیں (۴)، اس لئے کہ ان کو تیماء اور یمن سے جلا وطن نہیں کیا گیا، اور حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب" (اہل حجاز اور اہل نجران کے یہودیوں کو جزیرۂ عرب سے نکال دو) (۵)۔

---

(۱) عذیب: ارض عراق سے قادسیہ کے پاس تمیم کے دیار کے حدود پر واقع ہے (معجم البلدان)۔

(۲) اس کو ابن عابدین اور دردیر نے بلغۃ السالک ۱/۲۶۳ میں نقل کیا ہے معجم البلدان میں جو عبارت ہے "طول میں عدن ابین کے مابین" تو اس میں کچھ حصہ رہ گیا ہے۔

(۳) یہ "بصرہ کے اطراف میں ہے۔

(۱) حدیث "جزيرة العرب..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۳/۴۹ طبع الانصاریہ دہلی) نے کی ہے۔

(۲) احکام اہل الذمہ ۱/۱۸۷۔

(۳) المنتقی شرح الموطا ۷/۱۹۵۔

(۴) کشاف القناع (۳/۱۰۷) میں ابن تیمیہ کے حوالہ سے تصریح ہے کہ تبوک حجاز میں داخل ہے۔

(۵) حدیث "أخرجوا يهود أهل الحجاز..." کی روایت امام احمد (۱/۱۹۵

ابن قیم نے کہا: بکر بن محمد نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابو عبداللہ (امام احمد) سے جزیرہ عرب کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا: جزیرہ صرف عربوں کی جگہ ہے، اور جس جگہ پر اہل سواد و فارس لوگ ہیں وہ جزیرہ عرب نہیں۔ عربوں کی جگہ وہ ہے جس میں وہ موجود ہوں۔ نیز ابن قیم نے فرمایا: "عبداللہ بن احمد نے کہا: میں نے اپنے والد کو حدیث: "لایبقی دینان بجزیرۃ العرب"() (جزیرہ عرب میں دو دین باقی نہیں رہیں گے) کی تشریح میں یہ کہتے ہوئے سنا: جو فارس اور روم کے ہاتھ میں نہیں۔ ان سے دریافت کیا گیا: جو عربوں کے پیچھے ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں (۲)۔

ان اقتباسات سے یوں لگتا ہے کہ امام احمد کے یہاں جزیرہ عرب کی سابقہ تعریفات کے علاوہ کوئی اور تعریف ہے، اور ابن قیم کہتے ہیں: حدیث ابوعبیدہ اس سلسلہ میں صریح ہے کہ نجران جزیرہ عرب میں ہے (۳)۔

جزیرہ عرب کے مخصوص احکام:

۲- چونکہ جزیرہ عرب اسلام کا سرچشمہ اور مسکن ہے، یہیں بیت اللہ اور وحی کے نزول کی جگہ ہے، اس لئے عام اسلامی شہروں سے اس کے چار الگ احکام ہیں:

اول: یہاں غیر مسلم رہائش اختیار نہیں کرے گا۔

دوم: یہاں کوئی غیر مسلم دفن نہیں کیا جائے گا۔

سوم: یہاں غیر مسلموں کا کوئی عبادت گھر باقی نہیں رہے گا۔

چہارم: اس کی زمین سے خراج نہیں لیا جائے گا۔

ان تمام احکام میں کچھ تفصیلات ہیں جو آرہی ہیں۔

أرض عرب میں کافر کی رہائش کہاں منع ہے؟

۳- مسلمانوں کی مفتوحہ زمین میں کافروں کی رہائش سے ممانعت کے بارے میں کئی احادیث وارد ہیں مثلاً:

حضرت ابوہریرہ نے فرمایا: "بینما نحن في المسجد إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: انطلقوا إلى يهود، فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدراس، فقام النبي ﷺ فناداهم: يامعشر يهود أسلموا تسلموا، فقالوا: بلغت يا أبا القاسم، فقال: ذلك أريد، ثم قالها الثانية، فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم، ثم قال الثالثة، فقال: اعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإني أريد أن أجليكم فمن وجد بماله شيئا فليبعه، وإلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله" (ہم لوگ مسجد میں بیٹھے تھے، اتنے میں حضور ﷺ برآمد ہوئے اور فرمانے لگے: یہودیوں کے پاس چلو! ہم آپ کے ساتھ چلے اور ان کے مدرسہ (جہاں وہ توریت وغیرہ پڑھا کرتے تھے) پہنچے حضور ﷺ وہاں کھڑے ہوگئے اور آواز دی: اے یہودیو! مسلمان ہوجاؤ محفوظ رہو گے، انہوں نے کہا: اے ابوالقاسم آپ کو جو (خدا کا حکم) پہنچانا تھا پہنچا دیا، آپ نے فرمایا: میرا یہی مطلب تھا، پھر

= طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے: امام احمد نے اس کو کئی سند سے نقل کیا ہے جن میں دو طرق کے رجال ثقہ ہیں اور ان کی اسناد متصل ہے (مجمع الزوائد ۵/ ۳۲۵ طبع القدسی)۔

() حدیث: "لا یبقی دینان..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اور امام مالک نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے ان الفاظ میں کیا ہے: "لا یبقی دینان في جزیرۃ العرب" (جزیرہ عرب میں دو دین ہرگز باقی نہ رہیں) (فتح الباری ۶/ ۱۷۰، ۲۷۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۳/ ۱۲۵۷، ۱۲۵۸ طبع عیسی الحلبی، الموطا ۲/ ۸۹۲ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۸۰ طبع الحلبی۔

(۳) احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۸۵۔

آپ نے دو بار فرمایا: (دیکھو یہود یو! مسلمان ہو جاؤ، محفوظ رہو گے) انہوں نے کہا: آپ کو جو پہنچانا تھا پہنچا دیا، آپ نے تیسری بار بھی فرمایا، پھر فرمایا: زمین سب اللہ اور اس کے رسول کی ہے اور میں تم کو یہاں سے نکالنا چاہتا ہوں، اگر تم میں سے کسی کو اپنے مال کے عوض کچھ ملے تو اس کو بیچ ڈالے ورنہ یہ سمجھ رکھو کہ ساری زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے) (متفق علیہ) الفاظ بخاری کے ہیں (۱)۔

جزیرہ عرب کے کس حصہ پر یہ حکم منطبق ہے اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

۳- الف: حنفیہ و مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سارے جزیرہ عرب میں کفار کی رہائش ممنوع ہے (۲)، اس کی دلیل اس بابت احادیث کا ظاہر ہے مثلاً:

حضرت عمر بن خطاب کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع إلا مسلما" (۳) (میں یہود ونصاری کو جزیرہ عرب سے ضرور نکال دوں گا، یہاں تک کہ اس میں مسلمان کے علاوہ کسی کو رہنے نہیں دوں گا)۔

حضرت عائشہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "آخر ما عهد رسول الله ﷺ لا يترك بجزيرة العرب دينان" (۴) (حضور ﷺ کی آخری وصیت یہ ہے: جزیرہ عرب میں دو دین چھوڑے نہیں جائیں گے)۔ اور حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت میں ہے: "لا يجتمع في جزيرة العرب دينان" (۱) (جزیرہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے)۔

حضرت عمر بن عبد العزیز روایت فرماتے ہیں: "قاتل الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبياءهم مساجد لا يبقين دينان بأرض العرب" (۲) (اللہ یہود ونصاری پر لعنت کرے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا، جزیرہ عرب میں ہرگز دو دین باقی نہیں رہیں گے)۔

ابن ہمام نے کہا: "ان کو (یعنی اہل ذمہ کو) عرب کے شہروں اور دیہاتوں میں رہائش اختیار کرنے نہیں دیا جائے گا، البتہ مسلمانوں کے دوسرے جو جزیرہ عرب میں نہیں ہیں وہاں اجازت ہے" (۳)۔ اور درمختار میں آیا ہے: "شرنبلالی کی شرح الوہبانیہ میں ہے: ان کو مکہ ومدینہ کو وطن بنانے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ عرب کی زمین ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: "لا يجتمع دينان في جزيرة العرب" (جزیرہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے)۔ پھر ابن عابدین نے کہا: ان کا قول: "اس لئے کہ وہ عرب کی زمین ہے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم مکہ ومدینہ کے لئے خاص نہیں، بلکہ سارے جزیرہ عرب کے لئے ہے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں اس کو بیان کیا ہے (۴)۔

مالکیہ میں سے قرطبی نے سورہ براءت کی تفسیر میں کہا ہے: رہا جزیرہ عرب تو یہ مکہ، مدینہ، یمامہ، یمن، اور ان کے اضلاع ہیں، اور

---

(۱) فتح الباری ۶ / ۱۷۰، ۳ طبع السلفیہ، مسلم ۳ / ۱۳۸۷ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) فتح القدیر ۴ / ۳۷۹۔

(۳) حدیث: "لأخرجن اليهود..." کی روایت مسلم (۳ / ۱۳۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، ابو عبید نے الاموال (ص ۹۸ طبع قاہرہ) میں یہ روایت جابر ذکر کیا ہے، اس میں یہ اضافہ ہے: "چنانچہ ان کو حضرت عمر نے نکال دیا"۔

(۴) احکام اہل الذمہ ۱ / ۱۷۶، اور حضرت عائشہ کی حدیث "آخر ما عهد..." کی روایت امام احمد (۶ / ۲۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۵ / ۳۲۵ طبع القدسی میں) کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث: "لا يجتمع في جزيرة العرب ..." کی روایت ابو عبید نے "الاموال" (ص ۹۸ طبع قاہرہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "قاتل الله اليهود ..." کی روایت امام مالک نے مرسلاً کی ہے (۲ / ۸۹۲ طبع عیسی الحلبی)، یہ حدیث صحیحین میں حضرت عائشہ سے مرفوعاً منقول ہے۔

(۳) فتح القدیر ۴ / ۳۷۹۔

(۴) ابن عابدین ۳ / ۲۷۵۔

امام مالک نے فرمایا ہے: ان جگہوں سے ہر وہ شخص نکال دیا جائے گا جو اسلام پر نہیں، البتہ یہاں ان کو بحیثیت مسافر آمد ورفت کرنے سے روکا نہیں جائے گا(۱)۔

۵- دوسری رائے: شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ارض عرب سے مراد لغت میں وہ سارا علاقہ نہیں جس کو جزیرۂ عرب شامل ہے، بلکہ خاص طور پر اس سے حجاز مراد ہے، ان کا استدلال حضرت ابوعبیدہ بن جراح کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی آخری گفتگو یہ تھی: "أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب" (۲) (اہل حجاز واہل نجران کے یہودیوں کو جزیرۂ عرب سے نکال دو)۔

موطا میں ہے: "حضرت عمر بن خطاب نے نجران اور فدک کے یہودیوں کو جلاوطن کیا، رہے یہود خیبر تو وہ وہاں سے نکل گئے، اور زمین یا پھل میں سے ان کو کچھ نہیں ملا، البتہ فدک کے یہودیوں کے لئے آدھا پھل اور آدھی زمین تھی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے آدھی زمین اور آدھے پھل پر صلح کی تھی، لہذا حضرت عمر نے ان کے لئے آدھے پھل اور آدھی زمین کی قیمت سونے، چاندی، اونٹ، رسیوں، اور کجاوے کی صورت میں لگائی، پھر ان کو قیمت دے کر وہاں سے جلاوطن کردیا" (۳)۔

انہوں نے سابقہ احادیث کے عموم کی تخصیص اس حدیث اور صحابہ کی موجودگی میں بلا انکار حضرت عمر کے فعل سے کی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: رہا اہل نجران کو وہاں سے جلاوطن کرنا تو اس لئے ہوا کہ حضور ﷺ نے ان سے سود چھوڑ دینے پر مصالحت کی تھی، اور انہوں نے اس کی خلاف ورزی کی، لہذا ایسا لگتا ہے کہ ان احادیث میں جزیرۂ عرب سے مراد حجاز ہے، اور ان کو اطراف حجاز مثلاً "تیماء" اور "فید" سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمر نے ان کو وہاں رہنے سے نہیں روکا(۱)۔

امام شافعی نے فرمایا ہے "جس سے جزیہ لیا جاتا ہے اگر وہ درخواست کرے کہ وہ جزیہ دے گا، اور اس پر حکم اسلام نافذ ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ وہ حجاز میں رہائش اختیار کرلے تو اس کو اس کی اجازت نہیں ہے، اور حجاز: مکہ، مدینہ، یمامہ اور ان کے سارے اضلاع ہیں، اس لئے کہ ان کو حجاز میں رہنے دینے کا حکم منسوخ ہے، حضور ﷺ نے اہل خیبر سے معاملہ کرتے وقت استثنا فرمایا اور کہا: "نقركم ما أقركم الله" (۲) (جب تک اللہ تعالی تم کو یہاں رکھے گا ہم بھی تم کو برقرار رکھیں گے)۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کو حجاز سے نکالنے کا حکم دیا، کسی ذمی سے کسی بھی حالت میں اس بات پر صلح کرنا جائز نہیں کہ وہ حجاز میں سکونت اختیار کرے"، اور انہوں نے فرمایا ہے: میرے علم میں نہیں کہ کسی نے کسی ذمی کو یمن سے جلاوطن کیا ہے، وہاں ذمی تھے اور حجاز میں نہ تھے، لہذا یمن سے کوئی ان کو جلاوطن نہ کرے گا، اور یمن میں اقامت کرنے پر ان سے صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے" (۳)۔

غزالی نے "الوجیز" میں کہا ہے: "حجاز کے علاوہ تمام شہروں میں ان کو برقرار رکھا جائے گا، اور حجاز: مکہ، مدینہ، یمامہ، مخالیف اور ان کے اضلاع ہیں، اور "وج"، طائف اور خیبر مدینہ کے اضلاع ہیں، اور کیا اس میں یمن داخل ہے؟ اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ایک قول یہ

(۱) الخطاب ۳/ ۳۸۱، مدسوقی ۲/ ۲۰۱۔

(۲) احکام اہل الذمۃ ۱/ ۱۸۷، حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱) کے تحت گذرچکی ہے۔

(۳) الموطا اور اس کی شرح منتقی ۷/ ۱۹۵۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۶۱۳ طبع اول۔

(۲) حدیث "نقركم ما أقركم الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الام للشافعی ۴/ ۱۷۸۔

ہے کہ جزیرۂ عرب کی انتہاء اطراف شام و عراق ہیں"(۱)۔

رملی نے جزیرۂ عرب سے یہود ونصاریٰ کو نکالنے کی احادیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: "سارا جزیرۂ عرب مراد نہیں، بلکہ حجاز مراد ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے ان کو حجاز سے جلاوطن کیا، اور ان کو یمن میں باقی رکھا، حالانکہ یمن جزیرۂ عرب میں سے ہے، اور وہ یعنی حجاز: مکہ، مدینہ، یمامہ، اور ان کی بستیاں مثلاً طائف، جدہ، خیبر اور ینبع ہیں"(۲)۔

جزیرۂ عرب کا سمندر اور اس کے جزیرے:

۶ - امام شافعی نے فرمایا ہے: "اہل ذمہ کو حجاز کے سمندر میں سفر کرنے سے جو گزرنے کے طور پر ہو نہیں روکا جائے گا، البتہ اس کے سواحل پر اقامت اختیار کرنے سے روکا جائے گا، اسی طرح اگر حجاز کے سمندر میں قابل رہائش جزیرے اور پہاڑ ہوں تو وہاں سکونت اختیار کرنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ سرزمین حجاز میں سے ہے"(۳)۔

اور رملی نے تصریح کی ہے کہ جزیرے میں خواہ وہ آباد ہوں یا غیر آباد، سکونت اختیار کرنے سے ان کو روکا جائے گا، اور کہا ہے: قاضی نے فرمایا ہے: کسی کشتی میں تین دن سے زیادہ اقامت کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی یعنی اگر وہ ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہو(۴)۔

ہمارے علم میں شافعیہ کے علاوہ کسی نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے(۵)۔

(۱) معجم ۴/۱۹۹، اور "وج" طائف ہے (معجم البلدان)۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۸۵، رملی اور بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ امام شافعی کی عبارت میں جو "یمامہ" آیا ہے اس سے مراد طائف کی ایک آبادی ہے۔
(۳) الام ۴/۱۷۸۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/۸۵۔
(۵) ملکی پالیسی اور اس کے تحت جزیرۂ عرب میں خشکی کا حکم جیسے ہے ویسا ہی لگتا ہے کہ ان حضرات نے وضاحت کی وجہ سے اس کی طرف التفات نہیں کیا (کمیٹی)۔

ممانعت کا تمام کفار کے لئے عام ہونا:

۷ - جزیرۂ عرب میں کفار کے سکونت اختیار کرنے کی ممانعت تمام کفار کو شامل ہے خواہ ان کا دین اور مذہب جیسا بھی ہو، یہی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے: "لا یبقی دینان بأرض العرب" (سرزمین عرب میں دو دین باقی نہیں رہیں گے)۔

اقامت اور وطن بنانے کے علاوہ کسی غرض سے سرزمین عرب میں کفار کا داخل ہونا:

۸ - جمہور اور حنفیہ میں محمد بن حسن کی رائے ہے کہ حرم مکی میں کافر کا داخلہ کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صلح یا اجازت کے ساتھ اس کا داخلہ جائز ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (حرم)، البتہ حرم مدینہ میں کافر کا داخلہ پیغام رسانی کے لئے یا تجارت کے لئے یا بار برداری کے لئے ممنوع نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (مدینہ منورہ) میں دیکھئے(۲)۔

۹ - ان کے علاوہ سرزمین عرب میں کافر بلا اجازت یا صلح داخل نہیں ہوگا، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے:

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے: وہ (یعنی ذمی) سرزمین عرب میں تجارت کے لئے آئے تو جائز ہے، لیکن لمبا قیام نہیں کرے گا، لہذا دیر تک ٹھہرنے سے روکا جائے گا، کہ اس میں سکونت اختیار کرے، اس لئے کہ سرزمین عرب میں جزیہ کی پابندی کے ساتھ ان کی اقامت کی حالت ایسی ہی ہے جیسا کہ سرزمین عرب کے علاوہ میں وہ بلا جزیہ رہتے ہیں، اور وہاں ان کو تجارت سے نہیں روکا جاتا، ہاں لمبے قیام سے روکا جاتا ہے، لہذا سرزمین عرب میں بھی یہی حکم ہے، حنفیہ نے

(۱) المراقی بہامش الحطاب ۳/۳۸۱۔
(۲) احکام اہل الذمہ ۱/۱۸۵۔

اس مدت کی تعیین ایک سال سے کی ہے، صاحب الاختیار نے کہا ہے: اس لئے کہ اس مدت میں جزیہ واجب ہوتا ہے، لہذا اتنا قیام جزیہ میں مصلحت میں ہے(۱)۔

۱۰ – مالکیہ نے کہا: اہل ذمہ اپنی تجارت وغیرہ کے عوض میں جزیرۂ عرب سے گزر سکتے ہیں، اور جس مصلحت مثلاً غلہ وغیرہ فروخت کرنا، سے آئے ہیں اس کی خاطر چند دن مثلاً تین دن ٹھہر سکتے ہیں۔ صاوی نے کہا ہے: تین دن کی قید نہیں ہے، بلکہ مدار مصلحت کے مطابق قیام پر ہے۔ بلا مصلحت ان کا قیام ممنوع ہے، اور خرشی کے قول: "حضرت عمر نے ان کے لئے تین دن مقرر کئے تھے" پر عدوی کا یہ تبصرہ ہے کہ "بظاہر تین دن کا ذکر اس وجہ سے تھا کہ اس وقت تین دن ضرورت پوری کرنے کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا، ورنہ اگر اس سے زیادہ کی ضرورت ہو تو اس کی گنجائش ہے، صاوی کا کہنا ہے: اس کا ظاہر یہ ہے کہ ان کو آگے جانے کے لئے گزرنے کا حق ہے اگرچہ اس میں کوئی مصلحت نہ ہو، اور باجی کی "المنتقی" میں ہے: "یہود، نصاریٰ اور مجوسی اگر مدینہ آئیں تو امام مالک نے فرمایا: ان کے لئے تین راتوں تک کی مدت مقرر کی جائے گی جس کے دوران وہ سیراب ہو لیں، اور اپنی ضرورتوں کو دیکھ لیں، اور حضرت عمر نے ان کے لئے اتنی ہی مدت مقرر کی تھی(۲)۔

۱۱ – البتہ شافعیہ کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ زیادہ تفصیل ہے، انہوں نے کہا ہے: اگر کافر حجاز میں آنے کی اجازت مانگے تو اس کو اجازت دی جائے گی بشرطیکہ اس کے آنے میں کوئی مصلحت ہو، مثلاً پیغام پہنچانا، اور غلہ وغیرہ کا لانا جس کی کچھ ضرورت پڑتی ہے، اور مثلاً جزیہ کا معاملہ طے کرنے، یا کسی مصلحت سے صلح کرنے کے ارادے سے آنے، اور اس صورت میں اس کے داخلہ پر کوئی ٹیکس نہیں ہوگا، اور اگر بلا مصلحت آنا چاہے تو اس کو اجازت نہیں دی جائے گی، اور اگر وہ ایسی تجارت کی غرض سے داخل ہونا چاہے جس کی کوئی بڑی ضرورت نہ ہو تو اس کے لئے اجازت دینا جائز نہیں، مگر یہ کہ کافر ذمی ہو اور اس شرط کے ساتھ کہ اس سے سامان یا اس کی قیمت میں سے کچھ لیا جائے گا۔

حجاز میں جہاں آئے، تین دن یا اس سے کم ہی ٹھہر سکتا ہے، البتہ آنے اور جانے والے دن اس میں شمار نہیں ہوگا کیونکہ حضرت عمر نے ایسا ہی کیا تھا، اور اگر ایک جگہ تین دن ٹھہرے پھر دوسری جگہ تین دن اور اسی طرح تیسری جگہ تو ممانعت نہیں، اگر ان میں دو جگہوں کے درمیان مسافت قصر ہو(۱)۔

امام شافعی کہتے ہیں: میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ مشرک کسی بھی حال میں حجاز میں نہ آئے، اگر حضرت عمر کی رائے یہ نہ ہوتی کہ مدینہ آنے والے تاجر ذمیوں کے لئے تین دن کی اجازت ہے اس کے بعد وہ وہاں نہیں رہے گا تو میں یہی کہتا کہ ان سے مدینہ میں آنے پر کسی بھی حال میں صلح نہ کی جائے(۲)۔

۱۲ – حنابلہ کے یہاں تین دن سے زیادہ قیام کی اجازت ان کو نہیں دی جائے گی، اور قاضی نے کہا ہے: چار دن پر مسافر نماز پوری پڑھتا ہے (یعنی قصر نہیں کرتا)، اور حنابلہ نے شافعیہ کی طرح کہا ہے: اگر دوسری جگہ جا کر تین دن رہیں تو جائز ہے(۳)۔

مدت اجازت سے زیادہ رہنا:

۱۳ – فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جس کافر کو سرزمین عرب میں کہیں داخلہ کی اجازت (حسب اختلاف سابق) دی جائے، اور وہ مدت اجازت سے زائد قیام کر لے تو اس پر تعزیر ہے بشرطیکہ اس کے پاس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۵ بحوالہ السیر الکبیر، الاختیار ۴/ ۱۳۶ طبع دار المعرفہ۔

(۲) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، ۸۶۔

(۲) الأم ۴/ ۱۷۷۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۶۱۵۔

کوئی عذر نہ ہو، حرم کے علاوہ حجاز میں مدت قیام کو بڑھانے کے لئے جو اعذار ذکر کیے ہیں تین ہیں:

الف- دَین:

۱۴- حنابلہ نے کہا: وہ تجارت کے لئے آئے اور اس کا قرض ہو جائے تو اس صورت میں اگر قرض کی کوئی مدت طے نہ ہو اور وکیل بنانا ممکن ہو تو اس کو قیام سے منع کیا جائے گا ورنہ اس کے قرض دار کو قرض چکانے پر مجبور کیا جائے گا تا کہ وہ نکل جائے، اور اگر ایسا دشوار ہو تو قرض وصول کرنے کے لئے اس کا قیام جائز ہے، اس لئے کہ عذر دوسرے کی طرف سے ہے، اور قرض وصول کرنے سے قبل اس کو نکالنے میں اس کی مالی بربادی ہے، خواہ یہ دشواری ٹال مٹول کرنے یا غیر حاضری کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے۔

اگر دین کی مدت مقرر اور طے ہو تو مدت پوری ہونے تک اس کو قیام نہیں کرنے دیا جائے گا، تا کہ وہ اس کو سکونت کا بہانہ نہ بنالے، اور وہ کسی ایسے شخص کو اس کا وکیل بنا دے گا جو مدت پوری ہونے پر اس کا قرض وصول کرلے(۱)۔

ہمارے علم کے مطابق دوسرے مذاہب میں سے کسی نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے۔

ب- سامان فروخت کرنا:

۱۵- حنابلہ نے کہا ہے: اگر اپنا سامان فروخت کرنے کے لئے اسے مزید کچھ دنوں کی ضرورت ہو تو ابن قدامہ نے کہا ہے: احتمال یہ ہے کہ اس کا قیام جائز ہو، کیونکہ اس کو سامان چھوڑنے یا اپنے ساتھ سامان کو واپس لے جانے پر مجبور کرنے میں اس کی مالی بربادی ہے،

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۰۸، الإنصاف ۴/ ۲۴۰۔

اور اس کے نتیجہ میں حجاز میں سامان آنا رک جائیں گے جس سے اہل حجاز کے مفاد کا ضیاع ہوگا، اور پھر مال کی آمد کے بند ہو جانے کی وجہ سے ان کا نقصان ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ قیام ممنوع ہو، اس لئے کہ قیام کے بغیر بھی اس کے لئے راستہ ہے(۱)۔

ج- مرض:

۱۶- شافعیہ نے کہا ہے: اگر اس کو منتقل کرنے میں بڑی مشقت نہ ہو اور نہ اس کے مرض کے بڑھنے کا اندیشہ ہو تو اس قیام کے احترام میں اس کو قطعی طور پر منتقل کردیا جائے گا، اور اگر منتقل کرنے میں مشقت زیادہ ہو تو معتمد یہ ہے کہ دو ضرروں میں سے بڑے ضرر کے ازالہ کے لئے اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اور امام شافعی نے تصریح کی ہے کہ: "نکالنے میں مہلت دی جائے یہاں تک کہ وہ اٹھا کر لے جانے کے قابل ہو جائے"۔ اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ علی الاطلاق منتقل کردیا جائے گا(۲)۔

حنابلہ کے یہاں مرض ایسا عذر ہے جو شفایاب ہونے تک قیام کو جائز قرار دیتا ہے، اس لئے کہ مریض کے لئے منتقل ہونا شاق ہے، اور اس کے تیماردار کے لئے بھی قیام جائز ہے، اس لئے کہ اس کا رہنا ضروری ہے، اور صاحب "الانصاف" کا ذکر کردہ ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کا منتقل کرنا شاق ہو تو باقی رکھنا جائز ہے، ورنہ نہیں(۳)۔

مذکورہ نصوص سے یہ اخذ کیا جاتا ہے کہ اس کو باقی رکھنے اور نہ رکھنے میں حکم کا مدار مشقت پر ہے، شریعت کے عمومی قواعد شافعیہ وحنابلہ کے اقتباسات کے خلاف نہیں ہیں۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۶۱۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۶، الأم ۴/ ۱۷۸۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۳۷، الإنصاف ۴/ ۲۴۱۔

سرزمین عرب میں کفار کے داخل ہونے کی شرط:

۱۷- سرزمین عرب کی تشریح میں سابقہ اقوال کو مدنظر رکھتے ہوئے حکم یہ ہے کہ اس میں کافر سکونت کے لئے داخل نہیں ہوسکتا، امام کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی کافر کے ساتھ وہاں سکونت کی شرط کے ساتھ معاہدہ کرے، لہذا اگر معاہدہ میں اس نے یہی شرط لگائی تو شرط باطل ہے، اس کا پورا کرنا ناجائز ہے اور معاملہ صحیح ہے۔

البتہ اس شرط پر امام معاہدہ کرسکتا ہے کہ وہ کسی تجارت وغیرہ کے لئے تین دنوں کے اندر اندر وہاں آ جا سکتا ہے اور اگر اس شرط کے ساتھ معاہدہ نہ ہو تو اس کا داخلہ جائز نہیں، امام شافعی نے اس کی تصریح کی ہے، اسی طرح دوسرے کسی حربی کافر کے لئے امام یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر داخلہ جائز نہیں، جیسے حربی بقیہ اسلامی شہروں میں امام یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر داخل نہیں ہوں گے۔

اگر ان میں سے کوئی بلا اجازت داخل ہوجائے تو اس کو سزا دی جائے گی، اور اس کو نکال دیا جائے گا، شافعیہ نے کہا ہے: اس کے سزا اس صورت میں ہے جب کہ وہ ممانعت کو جانتا ہو، اور اگر ناواقف ہو تو بغیر سزا کے نکال دیا جائے گا، اور ناواقفیت کے اس کے دعوے کو صحیح مانا جائے گا۔

یہ ذکر آچکا ہے کہ حنفیہ ومالکیہ کے یہاں حجاز میں اہل ذمہ کے داخلہ کے لئے اجازت شرط نہیں ہے(۱)۔

سرزمین عرب کے کسی حصہ کا اہل ذمہ کی ملکیت میں آنا:

۱۸- شافعیہ میں سے رملی نے اس مسئلہ کو چھیڑتے ہوئے کہا ہے: درست یہ ہے کہ حجاز میں جہاں کافر مقیم نہیں، اس کے لئے وہاں زمین خریدنا ممنوع ہے، اس لئے کہ جس چیز کا استعمال ممنوع ہے اس کا رکھنا بھی ممنوع ہے، مثلاً سونے چاندی کے برتن اور لہو ولعب کے آلات، اور امام شافعی کا یہ قول اسی کی طرف اشارہ کرتا ہے: "ذمی حجاز میں کہیں اپنا گھر نہیں بنائے گا(۱)۔

حجاز کے علاوہ سرزمین عرب میں کفار کی اقامت:

۱۹- باتفاق فقہاء کسی مشرک، بت پرست اور مجوسی وغیرہ کو معاہدہ کے ساتھ یا اس کے بغیر کسی طرح سرزمین عرب میں برقرار رہنے نہیں دیا جائے گا، البتہ شافعیہ وحنابلہ کے مذہب میں خاص طور پر جائز ہے کہ ذمی یہودی یا نصرانی یا مجوسی حجاز کے باہر سرزمین عرب میں سکونت اختیار کرے(۲)، اس کی تفصیل اصطلاح "اہل ذمہ" میں ہے۔

سرزمین عرب میں کفار کی تدفین:

۲۰- اگر ذمی حجاز میں آئے اور یہیں مرجائے تو وہاں سے اس کو منتقل کردیا جائے گا، وہاں اس کی تدفین نہیں ہوگی، یہ شافعیہ کے یہاں ہے، اور اگر اس کو وہاں سے لاش میں تبدیلی وغیرہ کے ڈر سے منتقل کرنا دشوار ہو تو اس کو مجبوراً وہاں (یعنی حرم کے حدود میں) دفن کردیا جائے گا، البتہ حرم میں نہیں (دیکھئے اصطلاح: حرم)، حربی ومرتد کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے، چونکہ حجاز میں ان کو کسی بھی حال میں دفن کرنا جائز نہیں، اگر اس کو بدبو سے تکلیف پہنچے تو ان کے مردہ جسم کو چھپا دیا جائے(۳)۔

حنابلہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ ذمی کو حجاز میں دفن کرنا جائز ہے اگر وہ اجازت لے کر آئے اور مرجائے، حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ

(۱) الام للشافعی ۴/۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۸/۸۱، احکام اہل الذمہ ۱/۱۸۷، کشاف القناع ۳/۱۳۵،۱۰۷ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۷۵، الشرح الصغیر ۲/۳۱۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۸۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۸۲۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۸۷۔

بھی ہے کہ وہاں دفن نہیں کیا جائے گا، ایک اور قول میں یہ ہے کہ اگر منتقل کرنا دشوار ہو تو تدفین جائز ہے، انہوں نے حربی اور مرتد کی تدفین کی تصریح نہیں کی ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر مشرک چوری چھپے حرم میں داخل ہو اور مر جائے تو اس کی قبر کھود کر اس کی ہڈیاں نکالی جائیں گی کہ ان کے لئے نہ وہاں وطن بنانے کی اجازت ہے اور نہ وہاں سے گزرنے کی۔

رہا جزیرۂ عرب تو یہ مکہ، مدینہ، یمامہ، یمن اور ان کے اطراف ہیں، امام مالک نے فرمایا: ان مقامات سے غیر مسلم کو نکال دیا جائے گا، اور بحیثیت مسافر وہاں آمد ورفت کرنے سے روکا نہیں جائے گا، اور نہ ان کو وہاں دفن کیا جائے گا، اور ان کو "حل" (غیر حرم کے علاقہ) میں جانے پر مجبور کیا جائے گا(۲)۔

ہمیں اس مسئلہ میں حنفیہ کا کلام نہیں ملا۔

سرزمین عرب میں کفار کے عبادت خانے:

۲۱- حنفیہ نے تصریح کی ہے سرزمین عرب (حجاز وغیرہ) میں کوئی نیا کنیسہ، کلیسہ، صومعہ، آتش خانہ، اور بت خانہ بنانا جائز نہیں ہے تاکہ عرب کی سرزمین کو دوسری زمین پر فوقیت رہے، اور باطل دین سے اس کو پاک کیا جائے، جیسا کہ صاحب "البدائع" کی توجیہ ہے، اس حکم میں شہر، دیہات اور آبی علاقے سب برابر ہیں۔

اسی طرح ان میں سے کوئی نیا یا پرانا عبادت خانہ (جو اسلامی فتح کے وقت موجود رہا ہو) وہ بھی باقی نہیں رکھا جائے گا(۳)۔

مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے(۴)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں یہ حکم خاص طور پر حجاز کا ہے۔

بقیہ سرزمین عرب کا حکم عام اسلامی شہروں کی طرح ہے، جن کی پانچ اقسام ہیں:

۱- وہاں کے باشندے اسلامی فتح سے قبل مسلمان ہو گئے، وہاں اہل ذمہ کے کسی عبادت خانہ کو نہ باقی رکھنا، اور نہ بنانا جائز ہے۔

۲- جس شہر کو مسلمانوں نے زبردستی فتح کیا، یہاں کوئی نیا عبادت خانہ نہیں بنایا جائے گا اور جو پہلے سے موجود تھا اس کو منہدم کرنا واجب ہونے کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں۔

۳- مسلمانوں کے آباد کردہ شہر مثلاً بصرہ، ان میں اس طرح کی کوئی نئی چیز نہیں بنائی جا سکتی ہے اگرچہ اس پر مصالحت ہوئی ہو۔

۴- جس شہر کو صلح کے ساتھ فتح کیا گیا ہو اور یہ شرط ہو کہ زمین ہماری ہوگی، اس شہر میں وہ کوئی نیا عبادت گھر نہیں بنائیں گے، سوائے اس کے کہ عقد صلح میں اس طرح کی کوئی شرط لگائی گئی ہو، اور حنابلہ کے یہاں جہاں کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو وہاں حضرت عمرؓ کی شرائط کی رعایت ہوگی۔

۵- جو شہر صلح کے ساتھ فتح ہو اور یہ شرط ہو کہ زمین ان کی ہوگی، اور ہمارے لئے اس پر خراج (مخصوص) ہوگا، تو اس طرح کے شہر میں وہ حسب منشاء نئی تعمیر کر سکتے ہیں، کیونکہ زمین ان کی ملکیت ہے(۱)۔

سرزمین عرب سے خراج کی وصولی:

۲۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ عرب کی ساری زمین عشری (یعنی زکاۃ والی) ہے، ان میں سے کسی زمین سے خراج وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اراضی عرب سے خراج نہیں لیا، حنفیہ

---

(۱) الانصاف ۲۴۱/۴۔
(۲) القرطبی ۱۰۳/۸، الزرقانی ۱۳۲/۳۔
(۳) البحر الرائق ۱۲۱/۵، ۱۲۲، رد المحتار ۲۷۱/۳، ۲۷۲، البدائع ۱۱۴/۷۔
(۴) الدسوقی ۲۰۱/۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۹۳/۸، المغنی مع حاشیہ ۵۲۹/۹، المغنی ۶۰۹/۱۰۔

نے کہا ہے: اور اس لئے کہ یہ بھی خراج موظف ہے، لہذا اراضی عرب میں ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ خود عربوں پر ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ خراج کی شرط یہ ہے کہ زمین والے کو کفر پر برقرار رکھا جائے، جیسے کہ سواد عراق کا مسئلہ ہے، اور مشرکین عرب کے سامنے صرف دو راستے ہیں: اسلام قبول کریں یا تلوار ہے (۱)، خواہ زمین والے کے پاس یہ زمین ایسی ہو جو عہد رسالت میں آباد تھی، یا اس وقت بے آباد رہی ہو، جس کو بعد میں آباد کرلیا گیا۔

امام ابو یوسف اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ عربوں کی زمین عجم کی زمین سے الگ ہے، بایں معنی کہ عربوں سے جنگ صرف اسلام کے لئے ہوگی، ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اگر امام ان کی زمین ان کے حوالے کردے تو یہ عشری زمین ہوگی، اور ہم نہیں جانتے کہ رسول اللہ ﷺ نے یا آپ کے بعد صحابہ کرام یا خلفاء میں سے کسی نے عرب بت پرستوں سے جزیہ لیا تھا، ان کے لئے تو صرف اسلام ہے یا قتل (۲)۔

امام ابو یوسف کی رائے یہ بھی ہے کہ امام ارض عرب کو عشر سے خراج میں تبدیل نہیں کرسکتا، امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ سرزمین حجاز، مکہ، مدینہ، یمن، اور رسول اللہ ﷺ کی فتح کی ہوئی سرزمین عرب ہے، ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ نافذ ہو چکا ہے، اس لئے امام اس میں کوئی ردوبدل نہیں کرسکتا اور ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سرزمین عرب کے کچھ قلعے فتح کئے اور ان پر عشر مقرر فرمایا، ان پر بھی خراج مقرر نہیں فرمایا اور ہمارے اصحاب کا قول ان زمینوں کے بارے میں یہی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مکہ وحرم کا حکم یہی ہے؟

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عرب بت پرستوں کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اسلام لائیں یا قتل کردئے جائیں، ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا جب کہ غیر عربوں کا یہ حکم نہیں، لہذا عربوں کی زمین کا حکم بھی یہی ہوگا، حضور ﷺ نے یمن کے کچھ لوگوں (جن کے بارے میں خیال تھا کہ وہ اہل کتاب ہیں) ان پر خراج مقرر کیا اور ہر بالغ مرد وعورت پر ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا مقرر فرمایا، بذات خود زمین پر کوئی خراج مقرر نہیں فرمایا، عشر صرف سیح (جاری پانی) اور نصف عشر دہنت میں مقرر فرمایا (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ارض عرب دو قسم پر ہے: قسم اول: حجاز کے علاوہ زمینیں ہیں، قسم دوم: حجاز کی زمین ہے، حجاز کے علاوہ زمینیں عام شہروں کی زمین سے مختلف نہیں، ان کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ اسلامی ممالک کی زمین چار قسم کی ہے۔

۱۔ جہاں کے باشندے مسلمان ہوگئے ہوں: اس میں عشر ہے۔

۲۔ جس کو مسلمانوں نے آباد کیا: اس میں بھی عشر ہے۔

۳۔ جو زبردستی فتح کی گئی اور امام نے اس کو وقف نہیں کیا بلکہ مجاہدین میں تقسیم کردیا: اس میں بھی عشر ہے۔

۴۔ جہاں باشندوں کے ساتھ صلح ہوئی ہو: اس پر خراج مقرر کیا جائے گا، اور یہ دو قسمیں ہیں۔

قسم اول: وہاں کے باشندوں سے اس بات پر صلح ہوئی کہ اس سے ان کی ملکیت ختم ہوجائے گی تو اس زمین کا خراج اجرت ہے جو ان کے اسلام لانے سے ساقط نہیں ہوگی، یہ خراج مسلمان اور اہل ذمہ دونوں سے لیا جائے گا۔

قسم دوم: جہاں کے باشندوں سے اس بات پر صلح ہوئی کہ زمین پر ان کی ملکیت باقی رہے گی، تو اس کا خراج جزیہ ہوگا، جو اسلام لانے

(۱) الخراج رص ۵۸، ۵۹۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۷۸، ابن عابدین ۳/ ۲۲۹۔

(۲) الخراج رص ۶۹ طبع سوم السلفیہ۔

کے بعد ساقط ہو جائے گا، یہ خراج مسلمان سے نہیں بلکہ ذمی سے لیا جائے گا(۱)۔

۲۳- رہی سرزمین حجاز تو شافعیہ میں سے ماوردی نے اس سلسلہ میں شافعیہ کے کلام کا خلاصہ یہ لکھا ہے: سرزمین حجاز کی خاص طور پر رسول اللہ ﷺ کے دست مبارک سے فتح ہونے کی وجہ سے دو قسمیں ہیں۔

قسم اول: رسول اللہ ﷺ کے وہ صدقات جو آپ نے اپنے دونوں حقوق کی وجہ سے لیے تھے، کیونکہ آپ کا ایک حق فئی اور غنیمت میں پانچویں کا پانچواں حصہ ہے، اور دوسرا حق: اس فئی کے پانچ میں سے چار حصے ہیں، جو اللہ نے اپنے رسول پر لوٹایا، اس زمین میں سے جس پر مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے، ان دونوں حقوق کے واسطے سے جو آپ کے پاس آیا، اس میں سے آپ نے بعض صحابہ کو کچھ دیا، اور باقی اپنے خرچہ، صلہ رحمی اور مسلمانوں کے مفادات کے لئے باقی رکھا، پھر اس کو چھوڑ کر آپ کا وصال ہو گیا، جس کے بعد اس کے حکم کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہوا، کچھ لوگوں نے اسے آپ کی وراثت قرار دیا، جو میراث کے مطابق بحیثیت ملکیت تقسیم ہو، اور بعض لوگوں نے کہا: یہ امام کے لئے ہے جو اسلام کی بنیاد کی حفاظت اور دشمن سے جہاد میں آپ کا قائم مقام ہوتا ہے اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ صدقات کسی کی ملکیت نہیں، ان کے منافع کے مخصوص مصارف ہیں، اور ان کو مختلف مفادات عامہ میں صرف کیا جائے گا۔

پھر ماوردی نے حضور ﷺ کے صدقات کو ذکر کر کے ان کو آٹھ قسموں میں محصور کیا۔

قسم دوم: مذکورہ زمین کے علاوہ بقیہ سرزمین حجاز ہے، اور یہ عشری زمین ہے، اس پر خراج نہیں، اس لئے کہ یہ زمین یا تو غنیمت میں آئی ہوگی اور دوسروں کی ملکیت میں دے دی گئی ہوگی یا مالک زمین کے مسلمان ہونے کی وجہ سے اس کے ہاتھ میں چھوڑ دی گئی ہوگی، بہر صورت یہ زمین عشری ہے اس پر خراج نہیں، ان تمام مذکورہ امور میں حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلی نے ماوردی سے اتفاق کیا ہے، البتہ قاضی ابو یعلی نے فئی کے پانچ میں سے چار حصے کے بارے میں امام احمد سے ایک دوسری روایت ذکر کی ہے (اور اسی کو مقدم رکھا ہے) کہ یہ تمام مسلمانوں کے لئے ہے(۲)۔

نبی پاک ﷺ کی چراگاہ:

۲۴- بعض اقوال کے مطابق بقیہ سرزمین حجاز سے نبی پاک ﷺ کی مخصوص اور خاص کی ہوئی چراگاہ کو مستثنیٰ کرنا چاہئے، کسی کے لئے اس کو آباد کرنا جائز نہیں کہ اس کی وجہ سے اس میں عشر یا خراج واجب ہو، آپ نے "نقیع" (اور بروایت ابو عبید: نقیع، نون کے ساتھ) کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے محفوظ کر دیا تھا اور ایک پہاڑ پر چڑھ کر فرمایا تھا: "هذا حماي" (یہ میری چراگاہ ہے) اور آپ نے نشیب کی طرف اشارہ فرمایا، جس کی مقدار ایک میل سے چھ میل تک ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کے یہاں حضور ﷺ کی مخصوص چراگاہ ثابت ہے، آپ ﷺ کی چراگاہ کو آباد کرنا باطل ہے، اس کو آباد کرنے کی کوشش کرنے والا مجرم اور مردود ہے (۲)، اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے لکھا ہے: اگر رسول اللہ ﷺ کی چراگاہ کی ضرورت ختم ہو جائے تو اس کے آباد کرنے کے بارے میں دو قول ہیں (۳)۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۵۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۷۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱ طبع ۱۳۲۷ھ، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۸۳ طبع ۱۳۵۶ھ۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۵، لابی یعلی رص ۲۰۶۔

(۳) المغنی ۵/ ۵۸۱، ۶/ ۱۶۶، مطالب ۶/ ۱۰۔

نبی کریم ﷺ کا روضہ برقرار رہے گا یا ختم ہوجائے گا؟ اس مسئلہ کو حنفیہ و مالکیہ نے نہیں چھیڑا ہے، اور مالکیہ میں سے حطاب نے کہا ہے: ظاہر یہ ہے کہ اس کے استمرار کے ارادہ کی کوئی دلیل نہ ہو تو اس کو توڑنا جائز ہے۔

ارضاع

دیکھئے: "رضاع"۔

ارفاق

تعریف:

۱- ارفاق لغت میں: دوسرے کو فائدہ پہنچانا ہے، یہ "رفق" کا مصدر ہے، اور "رفق" اور "رفق" کا معنی ایک ہے۔

رفق، عنف (تشدد) کی ضد ہے (۱)۔

اصطلاح میں: جائیداد کے منافع عطا کرنا۔

ارفاق، اقطاع کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ اقطاع: اقطاع تملیک ہے یا اقطاع ارفاق، نووی کے قول "اگر امام اس کے لئے کسی بنجر زمین کو اقطاع (الاٹ) کردے تو وہ اس کو آباد کرنے کا زیادہ حقدار ہوجائے گا"، اس پر قلیوبی نے یہ تبصرہ کیا ہے: "اسی طرح وہ اموال جن کے مالکان نامعلوم ہوں، خواہ ارفاق کے طور پر معلوم نہ ہوں یا ملکیت کے طور پر معلوم نہ ہوں (۲)۔

اقطاع ارفاق کے تفصیلی احکام اصطلاح "اقطاع" میں دیکھئے۔

متعلقہ الفاظ:

ارتفاق:

۲- ارتفاق: نفع اٹھانا، اور ارتفاق، ارفاق کا اثر ہے، ارتفاق کے تفصیلی احکام اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھئے۔

---

(۱) الصحاح، اللسان، المصباح: مادہ (رفق)۔

(۲) البجیرمی شرح المنہج ۳/ ۱۵۱، القلیوبی ۳/ ۹۲۔

اجمالی حکم:

۳- امام کی طرف سے ارفاق (اقطاع) کا حکم، اغراض کے اعتبار سے مختلف ہے، اور اس کے علاوہ میں ارفاق مستحب ہے اس کی "نقلی" دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "لا یمنع جار جارہ أن یغرز خشبة في جدارہ" (کوئی ہمسایہ اپنی دیوار میں اپنے ہمسایہ کو لکڑی لگانے سے نہ روکے) حضرت ابوہریرہ اس حدیث کو روایت کرکے کہتے تھے: "میں دیکھتا ہوں کہ تم یہ بات نہیں سنتے، خدا کی قسم میں تو یہ حدیث تم کو برابر سناتا رہوں گا" (۱)۔ حدیث میں نہی کراہت پر محمول کی گئی ہے، اور اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کو اپنی مملوکہ اشیاء سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے تو وہ اسے عاریت کے طور پر دوسرے کو دے سکتا ہے اور ہبہ بھی کرسکتا ہے، اور اگر اس سے اس کا مقصد آخرت کا ثواب ہو تو یہ اس کے لئے صدقہ ہوگا، اور اسی لئے دوسرے کو ایک متعینہ مدت یا ہمیشہ کے لئے معین فائدہ اٹھانے کی اجازت دینا مندوب ہے (۲)۔ مزید ارفاق کے مباحث عاریت، صدقہ اور ہبہ پر کلام کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں۔

ارتقاب

دیکھئے: "ترقب"۔

ازار

دیکھئے: "اتزار"۔

(۱) حدیث "لا یمنع جار جارہ ...." کی روایت بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں (اللؤلؤ والمرجان ص ۳۹۳)، اور ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: "مالي أراكم قد أعرضتم لألقينها بين أكتافكم"، ابوداؤد نے کہا یہ ابن ابی خلف کی حدیث ہے اور یہ زیادہ مکمل ہے (عون المعبود ۳/ ۳۵۱ طبع الہند)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۲ طبع بولاق، المغنی ۶/ ۲۲۶ طبع رشید رضا۔

إزالہ

تعریف:

۱- إزالہ کے لغوی معانی میں سے: دور کر دینا، لے جانا، اور کمزور کر دینا ہے، یہ "أزلتہ" کا مصدر ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

بسا اوقات فقہاء کے یہاں إزالہ، إذہاب اور إبطال تینوں الفاظ ایک معنی میں استعمال ہوتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ ان تینوں الفاظ میں سے ہر ایک بسا اوقات ایسی جگہ صادق آتا ہے جہاں دوسرا صادق نہیں آتا، مثلاً اگر کسی نے اپنا مال کہیں صرف کیا تو کہا جائے گا: أذهب ماله في كذا، یہاں پر "أبطله" یا "أزاله" نہیں کہا جائے گا، اگر کسی نے ایک چیز دوسری جگہ منتقل کر دی تو کہا جاتا ہے "أزاله"، یہاں پر "أبطله" یا "أذهبه" نہیں کہتے، اور اگر کسی نے اپنی نماز فاسد کر دی تو "أبطلها" کہتے ہیں، یہاں پر "أذهبها" یا "أزالها" نہیں کہتے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- إزالہ کبھی فعل کے طور پر شارع کی طرف سے مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ترک کے طور پر۔

اور إزالہ بسا اوقات نیت پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً جمہور فقہاء کے

(۱) تاج العروس مادہ (زول)۔
(۲) قلیوبی ۱۳۸/۴ طبع الحلبی۔

نزدیک جنابت کا ازالہ، اور بسا اوقات بغیر نیت کے ہو جاتا ہے، مثلاً نجاست حقیقیہ کا ازالہ (۱)۔

فعل کے طور پر مطلوب ازالہ کی مثال ہے: إزالة الضرر، اور فقہی قاعدہ ہے: "الضرر يزال" (ضرر کا ازالہ ہوگا)، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا ضرر ولا ضرار" (۲) (یعنی اسلام میں نہ تو یہ جائز ہے کہ آدمی دوسرے کو ابتداءً اس کی کسی حرکت کے بغیر اس کو نقصان پہنچائے، اور نہ یہ درست ہے کہ جواب میں کسی کو اس کے کئے سے زیادہ نقصان پہنچایا جائے)، البتہ ضرر کو اسی جیسے ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا، اور ضرر اشد کو ضرر اخف سے زائل کیا جائے گا (۳)۔

اس قاعدہ پر بہت سے فقہی ابواب مبنی ہیں، مثلاً عیب کی وجہ سے سامان واپس کرنا، خیار (اختیار) کی ساری انواع اور شفعہ، کیونکہ شفعہ میں تقسیم کے ضرر کا ازالہ ہے (۴)۔

۳- شرعی طور پر مطلوب ازالہ کی ایک مثال منکر کا ازالہ ہے، ازالۂ منکر فی الجملہ فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (۵) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ تم سب اچھے کاموں کا حکم کرنے والے اور برے کاموں سے روکنے والے بنو، اور

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۳۰ طبع الحلبی۔
(۲) حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے مرسلاً کی ہے (الموطأ ۲/۷۴۵ طبع المعارف)، اور حاکم نے موصولاً روایت کی ہے (۲/۵۷ طبع حیدرآباد)۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۵ - ۸۷ طبع حسینیہ، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۶ - ۸۷ طبع الحلبی۔
(۴) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۶۔
(۵) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

''من'' تبعیض کے لئے ہے(۱)۔

اور ازالہ منکر سے متعلقہ تفاصیل اصطلاح ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' کے تحت مذکور ہیں۔

۴- عدت وفات گزارنے والی عورت کے ذمہ لازم ہے کہ وہ شوہر کے غم میں خوشبو کو زائل کردے، فقہاء اس پر اصطلاح ''إحداد'' میں بحث کرتے ہیں (۲)۔

اسی طرح موئے زیر ناف اور بغل وغیرہ کے بال کا ازالہ مندوب ہے (۳)، فقہاء اس کی تفصیلات ''خصال فطرت'' اور ''مسائل حظر و اباحت'' کے تحت ذکر کرتے ہیں۔

اسی طرح ازالہ مطلوبہ میں نجاست کا ازالہ ہے، اس کا ایک خاص باب ہوتا ہے جس میں فقہاء اس کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں (۴)۔

۵- ازالہ ممنوعہ کی ایک مثال شہید کے خون کا ازالہ ہے جو عام فقہاء کے یہاں حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''زملوهم في دمائهم فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا أتى يوم القيامة جرحه يدمي، لونه لون الدم وريحه ريح المسك''(۵)**

(ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو، اس لئے کہ اللہ کے راستہ میں جو بھی زخم لگتا ہے، وہ قیامت کے دن اس حالت میں آئے گا کہ اس زخم سے خون رس رہا ہوگا، اس کا رنگ خون کا ہوگا، اور اس کی خوشبو مشک کی خوشبو ہوگی)۔

حالت احرام میں بالعذر بدن پر چڑھ کر جوؤں کا زائل کرنا حرام ہے، اور اس کے ازالہ پر تاوان واجب ہے، فقہاء اس کا ذکر ''محرمات احرام'' اور ''حج میں واجب دم'' کے باب میں کرتے ہیں۔

سابقہ دو انواع کے علاوہ ازالہ کا ذکر بہت سے ابواب اور مسائل میں آتا ہے، مثلاً پانی میں پیدا شدہ تغیر کا ازالہ، جس کو فقہاء ''میاہ'' کی بحث میں ذکر کرتے ہیں، گندگیوں کا ازالہ، گودنے کے اثر کا ازالہ، اور زیادتی کا ازالہ، جس کا ذکر فقہاء امانات کے معاوضات اور غصب کے اندر کرتے ہیں، اور وقف کے اندر مستحق ازالہ وقف کے ذیل اور ازالہ ارصاد کے روکنے کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں، نیز بکارت کا ازالہ، جس کا ذکر فقہاء نکاح کے احکام (تعریف بکر و ثیب) میں، اور جنایات (غیر جانی تر اثر) میں کرتے ہیں، اسی طرح عصمت کا ازالہ جس کا ذکر ''طلاق'' میں آتا ہے، نیز باغیوں اور مرتدین کے شبہ کا ازالہ۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۳ طبع بولاق، الحطاب ۳/ ۳۲۸ طبع لیبیا، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۲ طبع الحلبی، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۱ طبع المنار، القرطبی ۴/ ۱۶۵ طبع دار الکتب، اتحاف السادۃ المتقین بشرح أسرار إحیاء علوم الدین ۷/ ۴، ۱۳، ۲۳، منہاج الیقین فی أدب الدنیا والدین رص ۱۵۸ طبع محمود بک مطبعی۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/ ۴۷۰ طبع ترکی، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، شرح الروض ۳/ ۴۰۲ طبع المیمنیہ، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۲۷ طبع دار الفکر۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، ۲۳۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۶، ۷۷، ۸۸ طبع المنار، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۸، کافی ۱/ ۲۴ طبع المکتب الإسلامی۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الکبیر ۱/ ۴۲۸ طبع بولاق، البدائع ۱/ ۳۲۴ طبع المطبوعات العلمیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۹۸، کشاف القناع ۱/ ۴۳ طبع بولاق، المغنی مع شرح الکبیر ۱/ ۳۳۴، اور حدیث ''زملوهم...'' کو امام نسائی نے سنن (۴/ ۷۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں روایت کیا ہے اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۱۲) میں ہے۔

ازلام

تعریف:

۱- ازلام لغت میں: زلم (زاء کے فتحہ وضمہ اور لام کے فتحہ کے ساتھ) کی جمع ہے: ایسا تیر جس میں پر نہ لگے ہوں۔

زلم، سہم اور قدح مترادف الفاظ ہیں، جن کا معنی: تراشا ہوا لکڑی کا ٹکڑا ہے۔

ازہری نے کہا: ازلام دور جاہلیت میں قریش کے پاس کچھ تیر تھے جن پر لکھا ہوا تھا: حکم دیا، منع کیا، جنہیں کعبہ میں رکھا جاتا تھا، بیت اللہ کا دربان اس کا منتظم رہتا تھا، اگر کوئی سفر یا شادی کا ارادہ کرتا تو اس کے پاس آتا اور کہتا: میرے لئے ایک تیر نکالو، وہ اس کو نکال کر دیکھتا، اگر "حکم دیا" والا تیر نکلتا تو اپنے ارادہ کی تکمیل کرتا، اور اگر "منع کیا" والا تیر نکل جاتا تو اپنے ارادہ کی تکمیل سے گریز کرتا، اور بسا اوقات آدمی خود اپنے ترکش میں یہ تیر رکھے ہوئے ہوتا، اور جب فال کھولنا چاہتا تو ایک تیر نکالتا تھا۔

مورخ سدوسی اور اہل لغت کی ایک جماعت نے کہا ہے: ازلام جوئے کے تیر ہیں، اور ازہری نے کہا ہے: یہ وہم ہے، ازہری کا استدلال حضرت سراقہ بن جعشم مدلجی کی روایت سے ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں ازلام کا ذکر اس حیثیت سے ہے کہ اس سے مراد وہ تیر ہیں جن سے وہ اپنے امور زندگی میں فال کھولا کرتے تھے (۲)۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ (زلم)۔

(۲) حاشیہ الطلبہ رص ۱۵۸ طبع المثنی بغداد، الدسوقی ۲/ ۱۲۹ طبع دار الفکر، المبسوط

یہ رائے ازہری کے قول سے ہم آہنگ ہے۔

ابن بطال نے ہروی کے حوالہ سے یہی مفہوم نقل کیا ہے، اور ازہری سے منقول ہے: اس سے مراد وہ تیر ہیں جن سے اہل جاہلیت جوئے میں اپنا حصہ معلوم کیا کرتے تھے (۲)۔

اہل نقل کے کلام کا (جیسا کہ فتح الباری، قرطبی اور طبری میں آیا ہے) حاصل یہ ہے کہ ازلام کچھ تو امور زندگی مثلاً نکاح، سفر، جنگ اور تجارت وغیرہ میں فال کھولنے کے لئے خاص تھے، اور کچھ جوئے کے لئے خاص تھے (۳)۔ لیکن اطلاق کے وقت اس سے امور زندگی میں فال کھولنے کے مخصوص تیر مراد ہوتے ہیں، اور جوئے کے تیر کے تفصیلی احکام اصطلاح "میسر" میں دیکھئے۔

لفظ "زلم" کا اکثر استعمال استقسام (فال کھولنے) میں، اور لفظ "سہم" کا اکثر استعمال کمان کے تیر کے لئے، اور لفظ "قدح" کا اکثر استعمال جوئے کے تیر کے لئے ہوتا ہے۔

۲- ازلام کس چیز سے بنائے جاتے تھے؟ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے: ایک قول یہ ہے کہ یہ تیر اندازی کے تیر تھے، دوسرا قول ہے کہ سفید کنکر کے تھے، تیسرا قول ہے کہ کاغذ کے تھے، تاہم اس کی وجہ سے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جیسا کہ آگے آئے گا (۳)۔

= ۲/ ۲۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۱) النظم المستعذب بأسفل المہذب ۲/ ۲۸۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) فتح الباری ۸/ ۲۷۷ طبع البحوث العلمیہ سعودیہ، الطبری ۹/ ۵۱۰، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعارف مصر، قرطبی ۶/ ۵۸، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب المصریہ۔

(۳) فتح الباری ۸/ ۲۷۷، الطبری ۹/ ۵۱۰، القرطبی ۶/ ۵۸، المبسوط ۲۳/ ۲، الدسوقی ۲/ ۱۲۹، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۴۳ طبع عیسی الحلبی، الفروق للقرافی ۴/ ۲۴۰ طبع دار المعرفہ بیروت۔

عربوں کے یہاں ازلام کی تعظیم:

۳- دور جاہلیت میں عربوں کے یہاں ازلام کا تقدس واحترام تھا اور ان کی زندگی میں اس کی بڑی حیثیت تھی، ہر چیز میں اس سے رجوع کیا جاتا تھا، رسول اللہ ﷺ کے جد امجد عبد المطلب نے اپنے بیٹوں کے لئے اس وقت تیر نکالے جب انہوں نے یہ نذر مانی تھی کہ اس بیٹے ہو جائیں گے تو ایک کو ذبح کریں گے(۱)۔ اسی طرح سراقہ بن مالک بن جعشم نے جب ہجرت کے وقت حضور ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیق کا پیچھا کیا تو ان کا استعمال کیا(۲)۔ دینی جذبہ کا اس سلسلہ میں بڑا اثر تھا چنانچہ یہ تیر قریش مکہ کے سب سے بڑے بت "ہبل" کے پاس رکھے جاتے تھے اور اس کے کاہن اور وہاں فال چاہنے والوں کے لئے ان کے پیش نظر کام کی عظمت کے تصور سے ان تیروں کو گھماتے تھے۔

ازلام کی تقدیس اس درجہ تھی کہ انہوں نے خانہ کعبہ میں حضرت ابراہیم واسماعیل علیہما السلام کی مورتی بنائی جس میں ان دونوں حضرات کو ان تیروں کے ذریعہ فال کھولتے ہوئے دکھایا گیا تھا، یہی وجہ تھی کہ جب حضور ﷺ (فتح مکہ کے وقت) آئے تو خانہ کعبہ میں ان بتوں کی موجودگی میں داخل ہونے سے انکار کیا، اور آپ ﷺ کے حکم سے ان کو باہر نکالا گیا، جس میں حضرت ابراہیم واسماعیل کی مورتیاں بھی تھیں اور ان کے ہاتھوں میں ازلام دکھائے گئے تھے تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا: "قاتلهم الله، لقد علموا أنهما ما استقسما بها قط"(۳) (اللہ ان کو غارت کرے انہیں یہ علم تھا کہ ان حضرات نے کبھی بھی ان ازلام کے ذریعہ فال نہیں کھولا)۔

اجمالی حکم:

الف- ازلام بنانے، رکھنے اور اس کا معاملہ کرنے کا حکم:

۴- ازلام دور جاہلیت کے اعمال میں سے ہے، اللہ تعالی نے اس کو حرام فرمایا ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ"(۱) (شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس بری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو)۔

اللہ تعالی نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہے اس کو بنانا، اس کو رکھنا اور اس کا معاملہ کرنا بھی حرام ہے، صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے)۔ ابن قیم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہر آلہ جو شرک کے لئے بنایا گیا ہو، جس شکل کا ہو، جس نوعیت کا ہو، صنم ہو یا وثن (مورتی) یا صلیب، اس کی فروخت حرام ہے، ان تمام چیزوں کا ازالہ اور خاتمہ کرنا ضروری ہے، اور اس کی فروخت اس کو بچانے، پاس رکھنے اور اپنانے کا ذریعہ ہے، لہذا فروخت حرام ہے(۲)۔

نیز اس لئے کہ شریعہ فروخت کی ایک شرط جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں، یہ ہے کہ سامان بیع ممنوع نہ ہو، اور ازلام (یعنی اس شکل وحیثیت میں کہ ان تیروں پر "حکم" اور "ممانعت" لکھا ہوتا ہے، تاکہ اس کی ہدایت پر عمل ہو) ممنوع ہیں، لہذا اس کی شریعہ فروخت اس کو بچانے، پاس رکھنے اور اس کا معاملہ کرنے کی حرمت کا جو حکم صنم اور صلیب پر

(۱) عبد المطلب کے تیروں کے گھمانے کا واقعہ ابن ہشام نے السیرۃ (۱/ ۱۵۲ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سراقہ کے تیروں کو گھمانے کا واقعہ ابن ہشام نے السیرۃ (۱/ ۴۸۹ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۳) القرطبی ۶/ ۵۹، المغنی ۷/ ۶، حضرت ابراہیم واسماعیل کی مورتیوں کو خانہ = کعبہ سے نکالنے کی حدیث بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۶ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ ۹۰۔

(۲) زاد المعاد ۴/ ۲۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

فاسد ہوتا ہے اس پر بھی فاسد ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں: جس شی کا استعمال ناجائز ہے اس کو بنانا بھی ناجائز ہے، اور اس طرح کی چیزوں کو بنانے کی اجرت حلال نہیں، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: اگر کسی کو بتوں کو تراشنے کے لئے اجرت پر رکھا تو مزدور کے لئے کچھ نہیں۔

جس چیز سے یہ ازلام بنتے ہیں خواہ پتھر ہو یا لکڑی یا کوئی اور چیز اس کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں جو اس سے اس طرح کی چیزیں بناتا ہے، اس لئے جمہور فقہاء کے یہاں انگور کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس سے شراب بناتا ہے یا جوئے باز کے ہاتھ بندق (۱) کی فروخت یا بیعہ بنانے کے لئے گھر کی فروخت یا لکڑی کی فروخت اس شخص کے ہاتھ جو اس سے صلیب بنائے، یا اس شخص کے ہاتھ تانبے کی فروخت جو اس سے ناقوس بنائے درست نہیں، اور یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ خریدنے والا اس کو ناجائز مقصد میں استعمال کرے گا (۲)۔

المبسوط باب الاشربہ میں ہے: فرمان باری ہے: "انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطٰن فاجتنبوہ" (۳)، سرخسی نے اس آیت کے بعد کہا ہے: اللہ تعالیٰ نے بیان فرمادیا کہ یہ سب "رجس" ہیں اور "رجس" حرام لعینہ کو کہتے ہیں اور یہ شیطانی کام ہے (۴)۔

یہ معلوم ہے کہ اگر ازلام کی حرام شکل بگاڑ دی جائے تو اس کا اصلی حکم لوٹ آئے گا یعنی جائز چیزوں میں اس سے فائدہ اٹھانا حلال ہے۔

ب- ازلام پاک ہیں یا ناپاک؟

۵- ازلام جس چیز سے بنائے جاتے ہیں اگر اس میں کسی ناپاک چیز کی آمیزش نہ ہو تو وہ فی نفسہ یا تو لکڑی ہیں، یا پتھر ہیں یا کنکر ہیں، اور یہ سب پاک ہیں، اس کو کوئی خاص شکل دے دینا نجس نہیں بناتا۔

اسی لئے نووی نے المجموع میں فرمان باری: "اِنَّمَا الْخَمْرُ والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ" کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: اس آیت کی بنیاد پر خمر نجس ہے، اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کو میسر، انصاب اور ازلام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ یہ تینوں چیزیں پاک ہیں، کیونکہ یہ تینوں چیزیں بالاجماع اس سے خارج ہیں، لہذا خمر مقتضائے کلام پر باقی ہے، اور یہ آیت کی ظاہری دلالت بھی نہیں، کیونکہ "رجس" اہل لغت کے نزدیک "قذر" گھناونے کو کہتے ہیں، جو نجاست کو مستلزم نہیں، اسی طرح اجتناب کا حکم بھی نجاست کو مستلزم نہیں ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۶- عرب ازلام کو اپنی زندگی کے امور میں فال کھولنے کے لئے رکھتے تھے، اس کے حکم کی وضاحت اور تفصیلی کلام اصطلاح "استقسام" میں دیکھیں، اسی طرح کچھ ازلام جوئے کے لئے خاص تھے جن کو "قداح میسر" (جوئے کے تیر) کہا جاتا تھا، اس کی تفصیل اصطلاح "میسر" اور "قمار" میں دیکھئے۔

---

(۱) یہاں مراد کھائے جانے والی بندق کی گولی ہے جسے جنگ اور شکار کے لئے پھینکا جاتا ہے (المعجم الوسیط)۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۶۸، ۲۸۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۵۵ طبع دار الفکر، المغنی ۴/ ۲۸۳، ۵/ ۳۰۱ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲ طبع مصطفی حلبی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ۴/ ۲۵۳، ۲۵۸ طبع النجاح لیبیا، الخرشی ۵/ ۱۱ طبع دار صادر۔

(۳) سورۂ مائدہ ۹۰۔

(۴) المبسوط ۲۴/ ۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۲/ ۵۶۳، ۵۶۴ طبع المطبعۃ المنیریہ۔

إساءة

تعریف:

۱ – إساءة لغۃً احسان (حسن سلوک کرنا) کی ضد ہے، أساء الرجل إساءۃ (اس نے برا کام کیا) کا استعمال "أحسن" کے خلاف ہوتا ہے، اور "أساء إلیہ" (برا سلوک کیا) کا استعمال أحسن إلیہ کے خلاف ہوتا ہے، اور "أساء الشیٔ" کا مطلب ہے اس کو خراب کردیا اور اچھا کام نہیں کیا، اور اساءۃ ظلم ومعصیت کا نام ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے (۲)، مثلاً وہ إساءۃ کا اطلاق اس صورت پر کرتے ہیں جب زوجین میں کوئی دوسرے کو ضرر پہنچائے (۳)۔

منح الجلیل میں ہے: قاضی کے لئے مستحب ہے کہ جو اس کے ساتھ عدالت میں ناروا سلوک کرے وہ اس کی تادیب کرتے ہوئے کہے: تم نے مجھ پر زیادتی کی ظلم کیا، اور قاضی اس سلسلہ میں اپنے علم پر اعتماد کر کے اس کو تنبیہ کرسکتا ہے اگرچہ کوئی بینہ نہ ہو، اور اگر کوئی قاضی کے ساتھ عدالت کے باہر برا سلوک کرے تو وہ تو اس کی تادیب نہیں کرسکتا بلکہ دوسرے قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرے، اور ابن رشد نے کہا ہے: صاحب فضل ودیانت قاضی کو یہ حق ہے کہ بدلہ لے اور اپنے اوپر زبان درازی کرنے والے پر اگرچہ وہ غائب ہو سزا کا فیصلہ کرے (۱)۔

المغنی لابن قدامہ میں ہے: قاضی کسی فریق کی تادیب کرسکتا ہے اگر وہ قاضی پر الزام تراشی کرے، مثلاً کہے کہ تم نے میرے خلاف ناحق فیصلہ کیا یا تم نے رشوت لی ہے (۲)۔

بعض اصولیین اساءۃ کو کراہت تحریمی اور کراہت تنزیہی کا درمیانی درجہ مانتے ہیں، البتہ وہ کراہت تحریمی سے کم درجہ اور کراہت تنزیہی سے اشد درجہ ہے، یہ حضرات کہتے ہیں: سنت ہدی مثلاً واجب جماعت کا ترک کرنے والا مسیٔ (برا کام کرنے والا) ہے، مستحق ملامت ہے (۳)۔

طوفی نے کہا ہے: حرام کو محظور، ممنوع، معصیت، قبیح اور سیئہ کہتے ہیں۔

مکروہ کام کرنے والے کو مخالف (مخالفت کرنے والا)، مسیٔ (برا کام کرنے والا) اور نافرمان کہتے ہیں، حالانکہ مکروہ کام کرنے والے کی مذمت نہیں کی جاتی اور نہ وہ گنہگار ہوتا ہے، صحیح یہی ہے، امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس نے تشہد میں اضافہ کیا فرمایا ہے: اس نے برا کیا، اور ان میں بعض حضرات کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ إساءۃ حرام کے ساتھ خاص ہے، البتہ إساءۃ کا اطلاق کسی حرام کام کرنے ہی پر ہوتا ہے (۴)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ترتیب القاموس المحیط ۲؍ ۵۹۰ طبع الرسالہ، المعجم الوسیط ۱۵؍ ۲۳ طبع اول بولاق، الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال عسکری رص ۱۳، کلیات ابو البقاء ۱۸/۱۔

(۲) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب المطبوع بہامش المہذب ۱؍ ۲۴۹ طبع دار المعرفۃ، منح الجلیل ۴؍ ۲۰۸ طبع النجاح لیبیا۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱؍ ۳۲۸، ۳۲۹ طبع دار المعرفۃ بیروت، حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۱۰۶ طبع دار الفکر۔

(۱) منح الجلیل ۴؍ ۲۰۸ طبع النجاح لیبیا۔

(۲) المغنی ۹؍ ۴۳ طبع الریاض۔

(۳) شرح المنار رص ۵۸۷ طبع العثمانیہ۔

(۴) شرح الکوکب المنیر رص ۱۲۰، ۱۳۰ طبع السنۃ المحمدیہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ضرر:

۲-ضرر لغۃً نفع کی ضد ہے، اور اصطلاح میں دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے (۱)۔

جب کوئی کسی کے ساتھ کوئی ناپسندیدہ کام کرے تو اس کو عربی میں کہتے ہیں: "ضرہ یضرہ" (۲)۔

اسی طرح ضرر اور اساءۃ معنی میں ایک ہوجاتے ہیں، البتہ اساءۃ قبیح ہوتی ہے جب کہ مضرت اس صورت میں اچھائی ہوجاتی ہے جب اس کا مقصد نیک ہو، مثلاً تنبیہ کے لئے مار کی مضرت اور تعلیم وتعلم کے لئے مشقت کی مضرت (۳)۔

ب-تعدی:

۳-تعدی: کسی چیز کا اپنی حد سے آگے بڑھ جانا ہے، اور تعدی کا معنی ظلم بھی ہے (۴)، پس اساءۃ اور تعدی بسا اوقات معنی میں ایک ہوجاتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۴-اساءۃ کا اجمالی حکم یہ ہوسکتا ہے کہ اگر وہ معصیت ہو، مثلاً زنا کاری، شراب نوشی، یا کسی فرض یا واجب کا ترک کرنا، یا دوسرے پر ظلم وزیادتی ہو، مثلاً گالی گلوچ کرنا، مال چھیننا، مارنا، تو یہ حرام ہے اور موجب سزا ہے، خواہ حد ہو یا تعزیر۔

اگر اس میں کسی سنت کی مخالفت ہو جس کو شعار دین میں مانا جاتا ہے، مثلاً جماعت، اذان، اقامت، تو یہ مکروہ ہے موجب ملامت وعتاب ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۵-فقہاء عام طور پر اساءۃ کا استعمال اس کے مقصود معنی یعنی ضرر، اضرار اور ظلم کے لئے کرتے ہیں، اور اس کا ذکر حقوق ارتفاق مثلاً حق شرب، حق طریق، حق مسیل اور حق جوار میں آتا ہے۔

فقہاء اساءۃ کا لفظ بول کر حاصل مصدر مراد لیتے ہیں، اگر اس کا تعلق مال سے ہو تو اس پر غصب، سرقہ (چوری)، اتلاف کا اطلاق کرتے ہیں، اگر اس کا تعلق عزت وآبرو سے ہو تو اس کو سب (گالی دینا)، قذف (الزام لگانا) یا زنا کا نام دیتے ہیں، اور اگر اس کا تعلق جان یا اعضاء سے ہو تو اس کو جنایت اور تجریح کا نام دیتے ہیں وغیرہ۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) فتح المبین شرح الاربعین لابن حجر ص ۲۳۷۔

(۳) الفروق فی اللغۃ ص ۱۳۔

(۴) تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "عدا"، ۱۷۲، طبع اعلامیہ۔

(۱) المنار ص ۵۸۷، شرح الکوکب المنیر ص ۱۲۰، ۱۳۰۔

اِسباغ

تعریف:

۱- اِسباغ کا لغوی معنی: مکمل اور پورا کرنا ہے، اور اسباغ وضو سے مراد: تمام اعضاء کو مکمل دھونا ہے۔

اصطلاحی معنی: یہ ہے کہ تمام اعضاء پر پانی پہنچ کر بہہ جائے (۱)۔

اور شافعیہ کی تعریف ہے: مکمل طور پر وضو کرنا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِسبال:

۲- اِسبال کا معنی: اوپر سے نیچے کی طرف کوئی چیز لٹکانا ہے، مثلاً پردہ یا لنگی لٹکانا، اور "اِسدال" کے بھی یہی معنی ہیں (۳)۔

اسبال میں حد مطلوب سے زیادتی ہوتی ہے لہٰذا وہ ممنوع ہے البتہ جس چیز کے جواز کے بارے میں نص آجائے تو وہ جائز ہوگی، مثلاً حالت احرام میں عورت کا چہرہ پر پردہ لٹکانا بشرطیکہ چہرہ سے مس نہ کرے، برخلاف اسباغ کے کہ وہ مطلوب ہے، دیکھئے: اصطلاح (اسبال)۔

ب- اسراف:

۳- اسراف: جب یہ مطلوبہ حد کی شرعی طور پر تکمیل کے بعد اضافہ

(۱) [illegible] ۲۳۳ طبع ... کتاب الطہارۃ، المبسوط ۱/ ۹، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۷۔
(۲) حاشیۃ الجمل علی المنہج ۱/ ۱۳۵۔
(۳) الصحاح، معجم مقاییس اللغۃ۔

ہے، اور یہ مکروہ ہے (۱)، اور اسباغ اس کے برخلاف ہے اسی طرح "اطالۂ غرہ" (اعضاء وضو کی چمک میں اضافہ کرنا ہے) جو وضو میں اعضاء کی مقررہ حد سے زیادتی اور واجب پر اضافہ ہے، اس سے اطالۂ غرہ میں اسباغ اور زیادتی دونوں باتیں ہوتی ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۴- اسباغ سے مراد اگر ان تمام اعضاء پر پانی پہنچانا ہو جن کا دھونا واجب ہے تو یہ اسباغ واجب ہے اور اگر اس سے تکمیل اور اتمام مراد لیا جائے تو مندوب ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أسبغوا الوضوء" (وضوء کو پورا پورا کرو)، نیز فرمایا ہے: "إسباغ الوضوء على المكاره" (۳) (سختی اور تکلیف کے باوجود وضو کو پورا پورا کرنا)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۹ طبع اول بولاق، الحطاب ۱/ ۲۵۷، المبسوط ۱/ ۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۸، القلیوبی ۱/ ۵۳ طبع عیسی الحلبی۔
(۳) حدیث: "أسبغوا الوضوء...." کی روایت بخاری (۱/ ۲۶۷، حدیث: ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے محمد بن زیاد کی سند سے کی ہے، محمد بن زیاد نے کہا: میں نے ابوہریرہ سے سنا، وہ ہمارے سامنے سے گزرا کرتے تھے، اور لوگ برتن سے وضو کیا کرتے تھے، تو انہوں نے کہا: وضو کو پورا کرو کیونکہ ابو القاسم ﷺ نے فرمایا: "ويل للأعقاب من النار" (ایڑیوں کی تباہی ہے دوزخ کی آگ سے)، اور مسلم (۱/ ۲۱۳، ۲۱۵، حدیث: ۲۹ طبع الحلبی) نے حدیث کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "ويل للعراقيب من النار" (تباہی ہے کونچوں کے لئے آگ سے)۔
حدیث: "إسباغ الوضوء على المكاره" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۹، حدیث: ۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، یہ حدیث ابوہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟" قالوا: بلى يا رسول الله قال: "إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط" (کیا میں تم کو وہ باتیں نہ بتادوں جن سے گناہ مٹ جائیں، اور درجے بلند ہوں؟ لوگوں نے کہا: کیوں نہیں

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء کے یہاں اسباغ کا ذکر کتاب الطہارۃ وضو کی بحث کے ضمن میں آتا ہے۔

= اے اللہ کے رسول! آپ علیہ السلام نے فرمایا: سختی اور تکلیف کے باوجود وضو کو پورا کرنا، مسجد تک قدموں کا زیادہ ہونا، ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، یہی رباط ہے (یعنی نفس کو عبادت کے لئے روکنا)۔

إسبال

تعریف:

۱- اسبال کا لغوی معنی کوئی چیز اوپر سے نیچے لٹکانا ہے، مثلاً پردہ یا لنگی کا لٹکانا، اور اسدال اسی کے معنی میں ہے (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اشتمال صماء:

۲- اشتمال صماء یہ ہے کہ خالی بدن پر صرف ایک کپڑے کو اوڑھ کر اس کے ایک سرے کو اٹھایا جائے اور اس کو مونڈھوں پر ڈال لیا جائے یوں کہ اس سے آدمی کا کوئی حصہ کھل جائے (۳)۔ اشتمال صماء اور اسبال میں فرق یہ ہے کہ اسبال میں کپڑے کے سارے اطراف کو لٹکایا جاتا ہے جب کہ اشتمال صماء میں کپڑے کے ایک سرے کو اٹھا کر مونڈھوں پر ڈالنا ہوتا ہے۔

ب- احتفاء:

۳- احتفاء کا اطلاق دو بنیادی معنوں پر ہوتا ہے: ترک (چھوڑنا) اور

(۱) الصحاح للجوہری، معجم مقاییس اللغہ۔

(۲) المصباح المنیر، طلبۃ الطلبہ، المغرب فی ترتیب المعرب، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۹ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۱/ ۱۸۰ طبع بیروت، المہذب ۱/ ۶۷ طبع مصطفی الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۲ طبع العامرہ۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۸۴، شرح الزرقانی ۱/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۶۔

طلب (تلاش کرنا)، البتہ عموماً زیادہ تر استعمال داڑھی وغیرہ کے چھوڑنے کے لئے ہوتا ہے، اور اعفاء کا اطلاق مطلق چھوڑنے پر ہوتا ہے (خواہ کوئی بھی چیز ہو)، اور اسی سے "اعفاء لحیہ" آتا ہے یعنی داڑھی کے تراشنے کو ترک کرنا اور اس کو بڑھانا (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- اسبال یا اسدال جو چھوڑنے اور لٹکانے کے معنی میں آتا ہے، فقہاء اس کا استعمال مختلف امور میں کرتے ہیں، اور علاحدہ علاحدہ موقع کے اعتبار سے اس کا حکم الگ الگ ہے۔

نماز میں اسدال ثوب، جس کا مفہوم کپڑوں کے پہنے بغیر بدن پر ڈالنا لٹکانا ہے جمہور فقہاء کے یہاں علی الاطلاق مکروہ ہے، خواہ تکبر سے ہو یا بغیر تکبر کے، اسدال ثوب کی صورت یہ ہے کہ سر یا کندھے پر کپڑا ڈال کر دونوں طرف سے اس کے دامن کو لٹکایا جائے اور کسی سرے کو نہ اٹھایا جائے بشرطیکہ بدن پر دوسرا ایسا کپڑا موجود ہو جس سے ستر چھپ جاتا ہو، اور یہ یہود کے پہناوے سے مشابہ ہے (۲) اور تکبر کی وجہ سے لنگی کو لٹکانا حرام ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "اختیال" میں ہے۔

بسا اوقات اسبال مطلوب ہوتا ہے، مثلاً ستر کے چھپانے میں احتیاط کے لئے عورت کا چادر یا قمیص کو ایک بالشت یا ایک ہاتھ لٹکانا، اس کی تفصیل اصطلاح: "عورۃ" اور "لباس" میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۵- اسدال ثوب کا ذکر فقہاء حنفیہ و حنابلہ کے یہاں مکروہات نماز کے دوران، اور شافعیہ و مالکیہ کے یہاں ستر کو چھپانے کی بحث میں آتا ہے، اور حالت احرام میں عورت کا چہرے پر دوپٹہ کے لٹکانے کا ذکر کتاب الحج کے اندر محرمات احرام کے بیان میں کرتے ہیں، نماز وغیرہ میں کرتا، لنگی، اور پائجاموں کا اسبال خواہ تکبر کے طور پر ہو یا بغیر تکبر کے، اس کا تذکرہ کتاب الصلاۃ مکروہات نماز میں کرتے ہیں، اور نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد ہاتھوں کا اسدال (لٹکانے) یا باندھنے کا ذکر کتاب الصلاۃ کے فرائض نماز میں کرتے ہیں اور جنازہ میں بالوں کے بنانے کا ذکر میت کو غسل دینے کی بحث میں کرتے ہیں۔

دیکھئے: "اجارہ"۔

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۲۹ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۱/۱۸۱، الجمل علی شرح المنہج ۱/۴۰۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱/۵۸۵ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۱/۱۸۶۔

استئذان

تعریف:

۱- استئذان کا لغوی معنی اجازت طلب کرنا ہے، اور اذن کا ماخذ: "أذن بالشيء إذنا" ہے بمعنی مباح کرنا۔ لہٰذا استئذان کے معنی اباحت طلب کرنا ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں استئذان کا استعمال اسی معنی میں ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "گھروں میں داخل ہونے کے لئے استئذان" اور اس سے ان کی مراد ہوتی ہے اجازت طلب کرنے والے کے لئے گھر میں داخلہ کی اباحت کا طلب کرنا (۲)۔

قرآن کریم کی سورۂ نور میں لفظ "استئناس" کا ذکر اس آیت میں ہے: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى أَهْلِهَا" (۳) (اے ایمان والو تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)۔

اس سے مراد گھروں وغیرہ میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا ہے، ابن عباس، ابن مسعود، ابراہیم نخعی اور قتادہ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہاں استئناس سے مراد استئذان ہے، حالانکہ استئناس، استئذان ہی کا ایک اثر ہے (۱)، جصاص نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ استئذان کو استئناس اس لئے کہا گیا ہے کہ اجازت لینے اور سلام کرنے سے گھر والے مانوس ہوجاتے ہیں، اور اگر بلا اجازت ان کے پاس آجائیں تو ان کو وحشت معلوم ہوگی اور ان پر گراں بار ہوگا (۲)۔

اجازت لینے کا شرعی حکم:

۲- استئذان کے شرعی حکم کا اذن سے بڑا مضبوط ربط ہے، چنانچہ جہاں پر تصرف کا حلال ہونا اذن پر موقوف ہو وہاں استئذان واجب ہے، مثلاً اجنبی کا دوسرے کے گھر میں جانے کے لئے استئذان اور شادی شدہ عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکلنے کے لئے شوہر سے استئذان، اور شوہر کا اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنے کے لئے اس سے استئذان، اور یہاں پر ہم نے: "تصرف کا حلال ہونا" کہا "تصرف کا صحیح ہونا" نہیں کہا، اس لئے کہ بسا اوقات تصرف اگر اجازت کے بغیر ہو تو بھی کراہت کے ساتھ صحیح ہوتا ہے، مثلاً عورت شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے (تو یہ روزہ کراہت کے ساتھ درست ہوتا ہے)۔

اور بسا اوقات تصرف صحیح ہی نہیں ہوتا، مثلاً ولی بالغہ عاقلہ عورت کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کردے، یا باشعور بچہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خرید وفروخت کرے وغیرہ، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط: مادہ (اذن)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴ طبع الجمالیہ مصر۔

(۳) سورۂ نور/ ۲۷۔

(۱) أحكام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۱ طبع البہیہ مصر، اور اس آیت کے سلسلہ میں ابن کثیر وقرطبی کی تفسیر۔

(۲) أحكام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۱۔

اول

گھروں میں داخلہ کے لئے اجازت لینا

الف- کس جگہ داخلہ مراد لیا گیا ہے:

۳- آدمی جس گھر میں داخل ہونا چاہتا ہے، وہ گھر یا تو ذاتی ہوگا یا دوسرے کا، اگر ذاتی ہو تو اس کی دو شکل ہے خالی ہوگا اور اس میں اس کے علاوہ کوئی رہنے والا نہ ہوگا، یا اس میں اس کی بیوی ہوگی جس کے ساتھ کوئی اور نہیں ہوگا، یا اس کے ساتھ اس کے بعض محارم، اس کی بہن بیٹی، ماں وغیرہ میں سے کوئی ہوگا۔

اگر گھر اس کا ذاتی ہے، اس میں کوئی دوسرا نہیں رہتا، تو کسی کی اجازت کے بغیر اس میں آ سکتا ہے، اس لئے کہ اجازت دینے کا حق اسی کے لئے ہے، اور انسان کا اپنی ذات سے اجازت لینا ایک طرح کا لغو کام ہے، جس سے شریعت مطہرہ پاک ہے (۱)۔

۴- اگر اس کے ذاتی گھر میں اس کی بیوی ہو اور اس کے ساتھ کوئی اور نہیں، تو اندر آنے کے لئے اجازت لینا اس پر واجب نہیں، کیونکہ وہ اپنی بیوی کے سارے بدن کو دیکھ سکتا ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ کھنکھار کر یا جوتے کی آواز وغیرہ کے ذریعہ اپنے آنے کی خبر کرے، اس لئے کہ وہ کبھی ایسی حالت میں ہوگی جس میں وہ یہ نہ چاہتی ہو کہ اس کا شوہر اس حالت میں اسے دیکھے (۲)۔

اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی کے پاس آنے کے لئے شوہر پر اجازت واجب ہونے کے بارے میں دو قول ہیں، جن کی بنیاد اس پر ہے کہ کیا طلاق رجعی سے عورت کا شوہر پر حرام ہونا لازم ہوتا ہے یا نہیں؟

جو حضرات کہتے ہیں کہ حرام نہیں مثلاً حنفیہ اور بعض حنابلہ وہ کہتے ہیں کہ اجازت لینا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اور اس کا اس بیوی کے پاس آنا ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ اپنی غیر مطلقہ بیوی کے پاس آئے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ وہ حرام ہے، اور یہ کہ طلاق دینے سے حرمت واقع ہوئی، مثلاً شافعیہ، مالکیہ، اور بعض حنابلہ، ان کا کہنا ہے کہ اس کے پاس آنے سے قبل اجازت لینا واجب ہے (۱)۔

۵- اگر گھر میں مرد کا کوئی محرم ہو مثلاً اس کی ماں، یا بہن وغیرہ، یعنی وہ مرد یا عورت جن کو ننگی حالت میں دیکھنا اس کے لئے صحیح نہیں، تو بلا اجازت داخل ہونا اس کے لئے حلال نہیں، یہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے، ان کے یہاں اس صورت میں اجازت لینا واجب ہے، اور اجازت کو ترک کرنا ناجائز ہے، بلکہ مالکیہ نے کہا ہے کہ اجازت لینے کے وجوب کا منکر کافر ہے، کیونکہ یہ دین کی بدیہی معلومات میں سے ہے (۲)۔

اجازت طلب کرنے کے وجوب کی دلیل کتاب، سنت، آثار صحابہ اور شریعت کے اصول و بدیہیات ہیں۔

قرآن کریم میں فرمان باری ہے: "وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا" (۳) (اور جب تم میں کے لڑکے بلوغ کو پہنچ جائیں تو انہیں بھی اجازت لینا چاہئے ...)۔

حدیث سے اس کی دلیل حضرت عطاء بن یسار سے امام مالک کی یہ روایت ہے: "ان رجلا سأل رسول الله ﷺ فقال:

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲۱۹/۱۲ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲۱۹/۱۲، الشرح الصغیر ۷۶۲/۴ طبع دار المعارف مصر، الفواکہ الدوانی ۴۲۷/۲ طبع مصطفی البابی الحلبی، شرح الکافی ۱۱۳۳/۲ طبع اول ۱۳۹۸ھ، حاشیہ ابن عابدین ۲۳۱/۵ طبع بولاق، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۴۵۱/۱ طبع مطبعۃ المنار مصر۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵۳۱/۲، المغنی لابن قدامہ ۲۷۹/۷ طبع سوم المنار، الشرح الکبیر ۴۲۲/۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۲۳/۵، احکام القرآن للجصاص ۳۸۶/۳، الشرح الصغیر ۷۶۲/۴، شرح الکافی ۱۱۳۳/۲، الفواکہ الدوانی ۴۲۷/۲، تفسیر القرطبی ۲۱۹/۱۲۔

(۳) سورۂ نور ر ۵۹۔

استأذن علی أمي؟ فقال نعم، فقال: إنها معي في البيت، فقال رسول اللہ ﷺ: استأذن علیها، فقال الرجل: إني خادمها، فقال رسول اللہ ﷺ: استأذن علیها، أتحب أن تراها عریانة؟ قال: لا، قال: فاستأذن علیها"(۱) (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں اپنی ماں کے پاس آنے کے لئے اجازت طلب کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، انہوں نے عرض کیا: وہ میرے ساتھ گھر میں رہتی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اجازت لے لو، انہوں نے عرض کیا: میں ان کا خادم ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اجازت لے لو، کیا تمہیں پسند ہے کہ اس کو برہنہ دیکھو؟ انہوں نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر اجازت لے لو)۔

آثار صحابہ بکثرت ہیں مثلاً "طبرانی" میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول مروی ہے: تم پر ضروری ہے کہ اپنی ماؤں اور اپنی بہنوں کے پاس آنے کے لئے اجازت لے لیا کرو(۲)۔

جصاص نے حضرت عطاء سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن عباس سے دریافت کیا: کیا میں اپنی بہن کے پاس آنے کے لئے اجازت لوں؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، میں نے عرض کیا: وہ میرے ساتھ گھر میں رہتی ہے، اس کا نان نفقہ میرے ذمہ ہے؟ فرمایا: اجازت لے لیا کرو(۳)۔

کاسانی نے حضرت حذیفہ بن یمان کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی نے دریافت کیا کہ کیا میں اپنی بہن کے پاس آنے کے لئے اجازت لوں؟ تو حضرت حذیفہ نے فرمایا: "اگر اجازت نہ لو گے تو قابل نفرت چیز دیکھو گے"(۱)۔

شرعی اصول ومبادیات سے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر بلا اجازت اس کے پاس آئے گا تو ہوسکتا ہے کہ اس کے ستر کا کوئی حصہ کھلا ہو، لہذا اس کی نگاہ ایسی جگہ پڑ جائے گی جس کو دیکھنا حلال نہیں ہے لہذا سدباب کے لئے اجازت کا لینا واجب ہے۔

۶- محارم وغیرہ کے پاس بلا اجازت آنے کو حرام قرار دینے والے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ محرم عورتوں نیز مردوں کے پاس بلا اجازت آنے کی حرمت، اجنبی عورتوں کے پاس بغیر اجازت طلب کئے آنے کے مقابلہ میں ہلکی ہے، اس لئے کہ محرم عورتوں کے بال، سینے، اور پنڈلی کو دیکھنا اس کے لئے جائز ہے، اجنبی عورتوں کے نہیں(۲)۔

شافعیہ نے مرد کو یہ اجازت دی ہے کہ اپنے ان محارم کے پاس جو اس کے ساتھ رہتے ہیں، بلا اجازت آسکتا ہے، البتہ ضروری ہے کہ کھنکھار، یا جوتے کی آواز وغیرہ کے ذریعہ اپنے آنے کی ان کو خبر کردے، تاکہ برہنہ پردہ کر لے(۳)۔

۷- اگر گھر دوسرے کا ہو اور آدمی داخل ہونا چاہے تو اجازت لینا ضروری ہے، اجازت سے پہلے داخل ہونا بالاتفاق حرام ہے، خواہ دروازہ کھلا ہو یا بند(۴)، خواہ اس میں کوئی رہنے والا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "یا أیها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا وتسلموا علی أهلها"(۵)۔

---

(۱) حدیث "أن رجلا..." کی روایت امام مالک (الموطا کتاب الاستئذان ۲/ ۹۶۳ طبع البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تفسیر الطبری ۱۸/ ۱۱۰ طبع مصطفی البابی الحلبی، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۶۔

(۳) احکام الجصاص ۳/ ۳۸۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵۔

(۲) احکام الجصاص ۳/ ۳۸۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۹ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲۔

(۵) سورۂ نور/ ۲۷۔

نیز اس لئے کہ گھروں کا احترام ہے، لہذا اس احترام کو پامال کرنا جائز نہیں، اور اس لئے کہ استئذان صرف خاص طور پر رہنے والوں کے لئے نہیں، بلکہ ان کے اپنے لئے اور ان کے اموال دونوں کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنی حفاظت کے لئے گھر بناتا ہے، اسی طرح اپنے اموال کی حفاظت اور پردہ کے لئے بھی بناتا ہے، اور جس طرح غیر کا کسی شخص کو جھانکنا مکروہ ہے، اسی طرح اس کے اموال کو جھانکنا بھی مکروہ ہے (۱)۔

دوسرے کا گھر اگر اپنے محارم میں سے کسی کا ہو، اور دروازہ کھلا ہو یا بند ہو ان دونوں مسئلوں میں شافعیہ کے یہاں فرق ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

اگر دروازہ بند ہو تو اجازت طلب کئے بغیر اور اجازت ملے بغیر داخل نہیں ہوگا، اور اگر دروازہ کھلا ہو تو دو "وجہیں" ہیں، سب سے مناسب یہ ہے کہ اجازت طلب کی جائے (۳)۔

گھروں میں داخلہ کے لئے اجازت طلب کرنے کے وجوب سے یہ مواقع عمومی اجازت کی وجہ سے مستثنیٰ ہیں:

۸ – اول: غیر رہائشی گھر جن میں لوگوں کے فائدہ کی کوئی چیز ہو ان میں بلا اجازت طلب کئے داخل ہونا جائز ہے، کیونکہ داخلہ کی عمومی اجازت موجود ہے، ایسے گھروں کی تعریف وتحدید مختلف فیہ ہے۔

قتادہ، مجاہد، ضحاک اور محمد بن حنفیہ نے کہا ہے: اس سے مراد وہ گھر ہیں جو راستوں پر بنے ہوتے ہیں جن میں مسافر آرام کرتے ہیں، اسی طرح سرائے۔

اور حسن بصری، ابراہیم نخعی، علیؓ اور شعبی نے کہا ہے: ان سے مراد بازار کی دکانیں ہیں، حضرت علیؓ بارش سے بچنے کے لئے بلا اجازت بازار میں ایک فارسی کے خیمہ کے نیچے چلے گئے تھے۔

حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ وہ بازار کی دکانوں میں جانے کے لئے اجازت لیتے تھے، اس کا تذکرہ جب عکرمہ کے سامنے ہوا تو انہوں نے فرمایا: حضرت ابن عمر جو کر لیتے تھے وہ کون کر سکتا ہے؟ جصاص نے کہا ہے: حضرت ابن عمر کا یہ عمل اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ دکانوں میں بلا اجازت آنا ممنوع سمجھتے تھے، یہ ان کی احتیاط تھی، ورنہ یہ ہر شخص کے لئے مباح ہے۔

عطاء نے کہا: اس سے مراد ویران گھر ہیں جن میں لوگ پیشاب پاخانہ کے لئے جاتے ہیں، اور محمد بن حنفیہ سے یہ بھی مروی ہے کہ اس سے مراد مکہ کے گھر ہیں (۱)، امام مالک نے محمد بن حنفیہ کے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ محمد بن حنفیہ کے یہاں مکہ کے گھر میں بلا اجازت داخل ہونا اس قول کی بنیاد پر ہے کہ مکہ کے گھر کسی کی ملکیت میں نہیں ہیں، لوگ ان میں شریک ہیں (۲)، اور جابر بن زید نے اسی کے تحت ہر اس جگہ کو رکھا ہے جس میں کوئی فائدہ ہو، اور اس میں آدمی کی کوئی ضرورت ہو (۲)۔

مالکیہ نے اس کی بنیاد "عرف" پر رکھی ہے، انہوں نے کہا ہے: ہر عمومی جگہ پر بلا اجازت آنا مباح ہے مثلاً مسجد، حمام، ہوٹل، عام، قاضی اور اکثر کا وہ گھر جہاں وہ لوگوں سے ملتا ہے، کیونکہ اندر آنے کی عمومی اجازت ہوتی ہے (۲)۔

حنفیہ نے کہا ہے: گھروں میں اگر کوئی رہنے والا نہ ہو، اور انسان کا اس میں کوئی فائدہ ہو تو بغیر اجازت طلب کئے ان میں جانا جائز ہے، مثلاً سرائے و مسافر خانے جو مسافروں کے لئے ہوتے ہیں، اور

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۹ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۷، الطبری ۱۸/ ۱۱۳، القرطبی ۱۲/ ۲۲۱-۲۲۲، عمدۃ القاری شرح البخاری ۲۲/ ۲۳۱ طبع المنیریہ۔
(۲) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۲۱۔
(۲) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۲۱۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۲۔

وہ گھنڈر مکانات جن میں پیشاب پاخانہ کی ضرورت پوری کی جاتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**لیس علیکم جناح أن تدخلوا بیوتا غیر مسکونة فیها متاع لکم**" (نہیں گناہ تم پر اس میں کہ جاؤ ان گھروں میں جہاں کوئی نہیں بستا ان میں کچھ چیز ہو تمہاری)۔ متاع سے مراد منفعت ہے (۱)۔

۹ - دوم: اسی طرح وہ صورت بھی مستثنیٰ ہے جب کسی گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنے کو چھوڑنے میں کسی جان یا مال کا تحفظ ہوتی کہ اجازت طلب کرے اور جواب کا انتظار کرے تو جان تلف ہوجائے اور مال ضائع ہوجائے، حنفیہ نے اس مسئلہ کی کئی ایک فروعات ذکر کی ہیں، دوسرے مذاہب کے فقہاء حنفیہ کی اس رائے کے خلاف نہیں ہیں، البتہ حنابلہ نے اگر مال کے ضیاع کا اندیشہ ہو تو بھی بغیر اجازت طلب کئے اور جواب لئے بغیر گھر میں داخل ہونے کو ناجائز کہا ہے (۲)، مسئلہ کی بعض فروعات یہ ہیں:

اول: اگر گھر دشمن کے ٹھکانے سے لگا ہوا ہو اور وہاں سے دشمن سے جنگ کی جاسکتی ہو اور مدد کر کے اس کو نقصان پہنچایا جاسکتا ہو تو بغیر اجازت طلب کئے اس گھر میں داخل ہونا جائز ہے، کیونکہ دشمن کے دفاع اور اس کو نقصان پہنچانے میں مسلمانوں کا جانی و مالی تحفظ ہے۔

دوم: اگر کسی کا کپڑا دوسرے کے گھر میں گر جائے اور بتائے کی صورت میں اندیشہ ہو کہ وہ لے لے گا تو کپڑے کو لینے کے لئے بلا اجازت داخل ہونا جائز ہے، اور مناسب یہ ہے کہ نیک لوگوں کو داخل ہونے کا مقصد بتادے۔

سوم: اگر "اچکا" کپڑا اچک کر اپنے گھر میں گھس گیا تو اپنا حق لینے کے لئے داخلہ میں کوئی حرج نہیں ہے۔

چہارم: اگر کسی کے پانی بہنے کی جگہ دوسرے کے گھر میں ہو اور وہ اس کی اصلاح کرنا چاہتا ہو اور اس کے اندر داخل ہوئے بغیر ممکن نہ ہو تو گھر والے سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو ٹھیک کرنے دو یا خود ہی ٹھیک کردو۔

پنجم: کسی کو کرایہ پر گھر حوالے کر دیا تو اس کی نگرانی اور مرمت کے لئے داخل ہوسکتا ہے، اگرچہ کرایہ دار اس کو اجازت نہ دے، یہ حنفیہ میں صاحبین کے رائے ہے، اور امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر داخل نہیں ہوسکتا (۱)۔

۱۰ - سوم: حنفیہ و مالکیہ نے کہا ہے کہ جس گھر میں کوئی غلط کام ہو رہا ہو اس کو ختم کرنے کے لئے بغیر اجازت کے اس میں داخل ہونا جائز ہے، مثلاً کسی گھر سے گانے بجانے کی آواز آئے تو بلا اجازت داخل ہوسکتا ہے۔ انہوں نے اس کی دو وجوہات بتائی ہیں:

اول یہ کہ جب گھر کو منکر (غلط کام) کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تو اس کا احترام ختم ہوگیا، اور جب احترام ختم ہوگیا تو اس میں بغیر اجازت لئے داخل ہوسکتا ہے، دوم یہ کہ تغییر منکر (غلط کام کو ختم کرنا) فرض ہے، اگر اجازت کی شرط لگائی جائے تو تغییر منکر دشوار ہوگی (۲)۔

شافعیہ کے یہاں بمقابلہ حنفیہ اس مسئلہ کی کچھ زیادہ ہی تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر منکر (غلط کام) کا ازالہ نہ ہونے کا اندیشہ ہو تو اس منکر کو ختم کرنے کے لئے بغیر اجازت طلب کئے داخل ہونا جائز ہے، مثلاً اگر کوئی معتبر آدمی اطلاع دے کہ ایک شخص دوسرے کے پاس تنہائی کے حال میں اس کو قتل کرنے کے لئے گیا

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵، اور آیت سورۂ نور ر ۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، ۱۲۷، اسنی المطالب ۳/ ۲۸۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵، ۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۸/ ۳۲۵ طبع سوم المنار۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۰-۱۸۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۰ طبع عباس شقرون مصر۔

ہے، یا کسی عورت کے پاس تنہائی میں زنا کاری کے لئے گیا ہے تو اس صورت میں اس کی ٹوہ میں لگ سکتا ہے، اور بحث و تجسس کر سکتا ہے، تاکہ ناقابل تلافی امر مثلاً معصوم کی جان لینا، آبروریزی اور ممنوع امر کے ارتکاب سے بچا جا سکے۔

اور اگر غلط کام کی تلافی کی گنجائش ہو مثلاً کسی عورت کے پاس تنہائی میں گھر میں جائے تاکہ اس کے ساتھ زنا کی ابتدا طے کرے، پھر وہاں سے دونوں نکل کر دوسرے گھر میں جائیں اور وہاں زنا کریں، یا گھر میں داخل ہوئے بغیر اس منکر پر انکار اور اس کا خاتمہ ممکن ہو تو گھر میں بلا اجازت لئے داخل ہونا حلال نہیں، اسی طرح مثلاً احتساب کا ذمہ دار کسی گھر سے غلط کاموں کی آوازیں سنے اور گھر والوں کی آوازیں بھی شور بلند ہوں تو گھر کے باہر ہی اس پر نکیر کرے گا، گھر میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ منکر ظاہر ہے، اور اس کے علاوہ کی کھود کرید کرنا اس کا حق نہیں ہے (۱)۔

ب – اجازت لینے والا شخص:

۱۱ – داخل ہونے کا ارادہ کرنے والا یا تو غیر ذی شعور بچہ ہوگا یا باشعور بچہ یا بڑا ہوگا، یہاں شعور سے مراد یہ ہے کہ وہ پوشیدہ اعضاء کا وصف بیان کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو (۲)۔

بڑے شخص کے لئے اجازت لئے اور اجازت ملے بغیر داخل ہونا حلال نہیں۔

۱۲ – ذی شعور بچہ کے بارے میں جمہور (عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، عطاء بن ابی رباح، طاؤس بن کیسان، حنفیہ اور مالکیہ وغیرہ) کی رائے یہ ہے کہ تین اوقات جن میں مقامات ستر کھلنے کا اندیشہ ہوتا ہے ان اوقات میں داخل ہونے سے قبل اس کو اجازت طلب کرنے کا حکم دینا ضروری ہے، کیونکہ لوگ عادتاً ان اوقات میں ہلکا پھلکا لباس پہنتے ہیں۔

ان تین اوقات کے علاوہ میں اجازت نہ لینے میں اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ بار بار آنے جانے کے لئے اجازت لینے میں پریشانی ہوگی، اور بچہ کثرت سے آتا جاتا ہے اس لئے کہ وہ کثرت سے چکر لگاتے رہنے والوں میں ہے، فرمان باری ہے: "یا ایہا الذین آمنوا لیستأذنکم الذین ملکت أیمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلاۃ الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظهیرة ومن بعد صلاۃ العشاء ثلاث عورات لکم، لیس علیکم ولا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض کذلک یبین اللہ لکم الآیات واللہ علیم حکیم" (۱) (اے ایمان والو! تمہارے مملوکوں کو اور تم میں جو حد بلوغ کو نہیں پہنچے ان کو تین وقتوں میں اجازت لینا چاہئے، نماز صبح سے پہلے اور جب دوپہر کو کپڑے اتار دیا کرتے ہو اور نماز عشاء کے بعد، یہ تین وقت تمہارے پردہ کے ہیں، ان اوقات کے سوا نہ تم پر کوئی حرج ہے اور نہ ان پر کچھ الزام ہے، وہ بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں، کوئی کسی کے پاس اور کوئی کسی کے پاس، اسی طرح اللہ تعالی تم سے احکام صاف صاف بیان کرتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے)۔

ابو قلابہ کی رائے یہ ہے کہ ان تینوں اوقات میں ان لوگوں کے لئے اجازت لینا مندوب ہے، واجب نہیں، وہ کہا کرتے تھے کہ ان کو

---

(۱) حاشیہ قلیوبی ۴/ ۳۳۳ طبع عیسی البابی الحلبی، معالم القربۃ فی أحکام الحسبۃ لابن الأخوۃ رص ۳۷، ۳۸ طبع کیمبرج مطبعہ دار الفنون ۱۹۳۷ء۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵۔

(۱) سورۂ نور / ۵۸، دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵، احکام ابن العربی ۵/ ۱۳۸۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۳، تفسیر الطبری ۱۸/ ۱۱۱۔

اس کا حکم انہیں کی رعایت میں دیا گیا ہے(۱)۔

ج- اجازت لینے کے الفاظ:

۱۳- اصل یہ ہے کہ استئذان (اجازت کا طلب کرنا) لفظوں میں ہو اور کبھی اس کی جگہ دوسری چیزیں بھی کام کرتی ہیں، استئذان (اجازت لینے) کے لئے بہترین لفظ یہ ہے کہ اجازت لینے والا کہے: "السلام علیکم (آپ پر سلامتی ہو) کیا میں اندر آسکتا ہوں؟"(۲)، پہلے سلام کرے پھر اجازت لے، اس لئے کہ حضرت ربعی بن خراش کی روایت میں ہے: "جاء رجل من بني عامر فاستأذن على رسول الله ﷺ وهو في بيت فقال: ألج؟ فقال رسول الله ﷺ لخادمه: اخرج إلى هذا، فعلمه الاستئذان فقل له: قل: السلام عليكم أأدخل؟ فسمع الرجل ذلك من رسول الله ﷺ فقال: السلام عليكم أأدخل؟ فأذن له رسول الله ﷺ، فدخل"(۳)(بنی عامر کا ایک شخص آیا، حضور ﷺ گھر میں تشریف فرما تھے، اس نے اجازت لیتے ہوئے کہا: کیا میں اندر آجاؤں؟ آپ ﷺ نے خادم سے فرمایا: باہر جاکر اسے اجازت لینے کا طریقہ سکھاؤ، اور اس سے کہو کہ یہ کہے: السلام علیکم کیا میں داخل ہوجاؤں؟ اس شخص نے رسول اللہ ﷺ کی یہ بات سن لی تو کہا: السلام علیکم کیا میں داخل ہوجاؤں؟ آپ ﷺ نے اس کو اجازت دے دی اور وہ اندر آگیا)۔

بعض مالکیہ جن میں ابن رشد بھی ہیں انہوں نے کہا ہے: ابتداء

( ) القرطبی ۱۲/ ۲۰۳۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۳، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

(۳) حدیث "جاء رجل ..." کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن: کتاب الادب باب الاستئذان میں کی ہے۔

اجازت لینے سے قبل کرے یا سلام بعد میں کرے گا)۔

۱۴- زبانی استئذان کے قائم مقام دروازہ پر دستک دینا ہوسکتا ہے، دروازہ کھلا ہو یا بند(۲)، اس لئے کہ بخاری ومسلم وغیرہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے: "أتيت رسول الله ﷺ في دين كان على أبي، فدققت الباب فقال "من ذا؟" فقلت أنا، فخرج وهو يقول "أنا، أنا" كأنه كرهه"(۳) (میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اس قرض کے سلسلہ میں آیا جو میرے والد پر تھا، دروازہ کھٹکھٹایا، آپ ﷺ نے (اندر سے) پوچھا: کون ہے؟ میں نے کہا: میں ہوں، آپ یہ کہتے ہوئے نکلے: میں ہوں، میں ہوں (یعنی نام کیوں نہیں لیتے) گویا آپ نے اس کو ناپسند کیا)۔

اسی طرح کھنکھارنا بھی اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے(۴)۔

حدیث کے ان منقول الفاظ کے قائم مقام استئذان کے وہ تمام الفاظ ہوسکتے ہیں جن سے لوگ متعارف ہوں، اس لئے کہ ابوبکر خطیب نے سند کے ساتھ ام مسکین بنت عاصم بن عمر بن خطاب کے غلام ابوعبد الملک سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا کہ مجھے میری مالکہ نے حضرت ابوہریرہ کے پاس بھیجا، وہ میرے ساتھ آئے جب دروازے پر کھڑے ہوئے تو فرمایا: "اندر؟" (آسکتا ہوں) انہوں نے کہا: "اندرون" (آجائیں)(۵)۔

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲۔

(۲) شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۳، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۳، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۷۔

(۳) حدیث "أتيت رسول الله ..." کی روایت بخاری (کتاب الاستئذان: باب إذا قال من ذا فقال أنا) مسلم (کتاب الآداب: باب کراہۃ قول المستأذن: أنا) ابوداؤد (کتاب الادب) اور ترمذی (کتاب الاستئذان) نے کی ہے۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۳، أحکام الجصاص ۳/ ۳۸۳۔

(۵) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۸۔ فارسی لفظ "اندر" اجازت لینے کے لئے آتا ہے، اور "اندرون" اجازت دینے کے لئے آتا ہے۔

بعض مالکیہ نے ورد وہندی کے الفاظ کے ذریعہ اجازت لینے کو مکروہ کہا ہے کیونکہ اس میں اللہ کے نام کو اجازت کا ذریعہ بنانا ہے، الفواکہ الدوانی میں کہا ہے: یہ جو کچھ لوگ استئذان میں سبحان اللہ ولا الہ الا اللہ کہتے ہیں یہ بدعت مذمومہ ہے، اللہ کا نام مبارک استئذان میں استعمال کرنے میں اللہ تعالی کے ساتھ گستاخی ہے(۱)۔

د- اجازت طلب کرنے کے آداب:

۱۵ - اگر کسی سے اجازت طلب کرے، اور یہ یقین ہو جائے کہ اس نے اس کی آواز نہیں سنی تو دوبارہ اجازت طلب کر سکتا ہے تاکہ وہ سن لے۔

اور اگر اجازت طلب کرے اور علامت یہ ہے کہ اس نے نہیں سنا تو جمہور کے نزدیک سنت طریقہ یہ ہے کہ تین بار سے زیادہ اجازت طلب نہ کرے۔

امام مالک نے کہا ہے: تین بار سے زیادہ بھی کر سکتا ہے تاآنکہ اس کے سن لینے کا یقین ہو جائے(۲)۔

نووی نے ایک تیسرا قول نقل کیا ہے: اگر مشروع الفاظ سلام کے ذریعہ اجازت طلب کی تو دوبارہ نہیں کرے گا، اور اگر اس کے علاوہ کسی لفظ سے ہو تو دوبارہ کرے گا(۳)۔

اس کی دلیل بخاری ومسلم وغیرہ میں حضرت ابو سعید خدری وغیرہ کی روایت ہے، حضرت ابو سعید کہتے ہیں کہ میں انصار کی ایک مجلس میں تھا کہ ابو موسی اشعری سہمے ہوئے آئے اور کہا: میں حضرت عمر کے پاس گیا تھا، تین بار اجازت مانگی، اجازت نہیں ملی، آخر میں لوٹ گیا، حضرت عمر نے مجھ سے پوچھا: تم کو آنے سے کس چیز نے روکا؟ میں نے کہا: میں نے تین بار اجازت مانگی، اجازت نہیں ملی اس لئے لوٹ گیا، اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع" (جب تم میں کوئی تین بار اجازت مانگے اور اس کو اجازت نہ ملے تو لوٹ جائے) حضرت عمر نے اس حدیث کو سن کر کہا: خدا کی قسم تجھ کو اس حدیث پر کوئی گواہ پیش کرنا ہوگا، تو کیا تم لوگوں میں سے بھی کسی نے یہ حدیث حضور ﷺ سے سنی ہے؟ اس وقت ابی بن کعب کہنے لگے: خدا کی قسم ابو موسی کے ساتھ ہم میں سے وہ جائے جو سب لوگوں سے چھوٹا (کم عمر) ہو۔ ابو سعید کہتے ہیں کہ میں ہی سب لوگوں سے چھوٹا تھا، میں ان کے ساتھ گیا، اور حضرت عمر کو خبر دی کہ واقعی حضور ﷺ نے ایسا فرمایا ہے(۱)۔

۱۶ - دو بار اجازت طلب کرنے کے درمیان کتنی دیر انتظار کرے گا اس کی تفصیل صرف حنفیہ نے کی ہے، انہوں نے کہا ہے: ہر دو استئذان کے بعد اتنی دیر انتظار کرے کہ کھانا کھانے والا، وضو کرنے والا، اور چار رکعات پڑھنے والا فارغ ہو جائے(۲)۔

ایسا اس لئے ہے تاکہ اگر کوئی اس طرح کا کام کر رہا ہے تو اس سے فارغ ہو جائے، اور اگر ایسے کسی کام میں نہ ہو تو اس کو تیاری کے لئے موقع مل جائے، اور وہ خود کو آنے والے سے ملنے سے قبل ٹھیک ٹھاک کر لے۔

جصاص نے اس سلسلہ میں اپنی سند سے یہ فرمان نبوی روایت کیا ہے:

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷۔

(۲) عمدۃ القاری علی صحیح البخاری ۲۲/ ۲۳۱، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، شرح الکافی ۴/ ۳۴۳، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

(۳) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۴/ ۱۳۱ طبع المطبعۃ المصریہ۔

(۱) حدیث "إذا استأذن ..." کی روایت بخاری نے کتاب الاستئذان: باب التسليم والاستئذان ثلاثا میں، اور مسلم نے کتاب الآداب: باب الاستئذان میں کی ہے نیز امام مالک، ترمذی اور ابو داؤد نے کتاب الاستئذان میں مختلف الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

"الاستئذان ثلاث، فالأولى يستمعون، والثانية يستصلحون، والثالثة يأذنون أو يردون"(۱)(استئذان (اجازت کا طلب کرنا) تین بار ہے: پہلی بار گھر والے (ایک دوسرے کو) خاموش کراتے ہیں، دوسری بار انتظام کرتے ہیں، اور تیسری بار میں اجازت دیتے ہیں یا لوٹا دیتے ہیں)۔

اگر اجازت کا طلب کرنا دروازے کے ذریعہ ہو تو آواز اتنی بلند ہونی چاہئے کہ گھر والا سن لے لیکن چیخنا نہیں چاہئے، اور اگر دروازہ کھٹکھٹا کر اجازت لی جائے تو آہستہ کھٹکھٹائے کہ گھر والا سن لے، بہت زور سے نہیں(۲)، اس لئے کہ حضرت انس ابن مالکؓ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ کے دروازوں کو ناخنوں سے کھٹکھٹایا جاتا تھا(۳)۔

۱۷- اجازت لینے کے لئے دروازے کے بالکل سامنے کھڑا نہ ہو، اگر دروازہ کھلا ہو، بلکہ دائیں یا بائیں ہٹ کر کھڑا ہو(۴)۔ سنت طریقہ یہی ہے، اور حضور ﷺ نمونہ عمل ہیں۔ چنانچہ عبد اللہ بن بسر کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ جب کسی کے دروازے پر آتے تو بالکل سامنے کھڑے نہ ہوتے، بلکہ اس کے دائیں یا بائیں کونے پر کھڑے ہو کر فرماتے: "السلام علیکم، السلام علیکم"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت دروازوں پر پردے نہیں ہوتے تھے(۵)۔

یہی حضور ﷺ کی ہدایت بھی ہے، چنانچہ ہزیل بن شرحبیل کی روایت میں ہے کہ ایک شخص آئے اور حضور ﷺ کے دروازے پر

(۱) احکام الجصاص ۳/ ۳۸۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، ۱۲۵۔
(۲) تفسیر قرطبی ۲/ ۷ ۲۔
(۳) مجمع الزوائد میں ہے کہ اس کو بزار نے روایت کیا ہے اس میں ایک راوی ضرار بن صرد ہے جو ضعیف ہے (۸/ ۴۳ طبع مکتبۃ القدسی)۔
(۴) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۳، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۶۔
(۵) اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کتاب الادب، باب کم مرۃ یسلم الرجل فی الاستئذان میں کی ہے۔

اجازت لینے کے لئے کھڑے ہوئے تو بالکل دروازے پر کھڑے ہو گئے (ایک روایت میں ہے: دروازے کے سامنے کھڑے ہو گئے) تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "هكذا عنك أو هكذا، فإنما الاستئذان من النظر"(۱) (ادھر ہٹ جاؤ یا ادھر ہٹ جاؤ، اس لئے کہ اجازت طلب کرنے کا حکم نظر پڑنے ہی کی وجہ سے ہے)۔

اور اگر دروازہ بند ہو تو جہاں چاہے کھڑے ہو کر اجازت لے سکتا ہے، اور اگر چاہے تو دروازے پر دستک دے کر(۲)۔

۱۸- اجازت لینے والے کے لئے گھر کے اندر نظر ڈالنا جائز نہیں، اس لئے کہ گھروں کا احترام ہے اور سابقہ حدیث: "إنما الاستئذان من النظر" اس کی دلیل ہے(۳)۔

مروی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمان کا ایک پڑوسی دروازہ پر کھڑے ہو کر اندر دیکھنے لگا اور زبان سے کہہ رہا تھا: السلام علیکم، اندر آجاؤں؟ حضرت حذیفہ نے فرمایا: اپنی آنکھ سے تو اندر آ چکے ہو، اب اپنی سرین سے داخل نہیں ہوئے(۴)۔

اگر اجازت لینے والے نے اندر نظر ڈالی، اور گھر والے نے اس کی آنکھ کو کوئی نقصان پہنچایا تو کیا ضمان ہوگا؟ اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جو اصطلاح: "جنایت" میں ملے گی۔

اگر کوئی اجازت لے اور گھر والا پوچھے: دروازے پر کون ہے؟ تو نام بتانا ضروری ہے، اور یہ کہے: فلاں شخص ہے، یا کہے: فلاں شخص اندر آسکتا ہے؟ وغیرہ وغیرہ، ایسا نہ کہے کہ: "میں"، اس لئے کہ "میں"

(۱) اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کتاب الادب، باب الاستئذان میں کی ہے۔
(۲) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۶۔
(۳) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۴/ ۱۳۸۔
(۴) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۸۔

کہنے سے کوئی فائدہ یا مزید وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ابہام باقی رہتا ہے(۱)، جیسا کہ حضرت جابر کی سابقہ حدیث میں ہے۔

اگر اجازت لے اور اجازت مل جائے تو اندر چلا جائے، اور اگر اجازت نہ ملے تو لوٹ جائے اور اجازت لینے پر اصرار نہ کرے، اور کوئی بری بات زبان سے نہ نکالے، اور دروازے پر انتظار میں نہ بیٹھے، اس لئے کہ گھر کے اندر لوگوں کے مختلف کام کاج اور ضروریات ہوتی ہیں، دروازے پر بیٹھ کر انتظار کرنے میں ان کو تنگی محسوس ہوگی، قلبی سکون باقی نہ رہے گا اور ہوسکتا ہے کہ اس کی ضرورت پوری نہ ہو، اس لئے لوٹ جانا اس کے لئے بہتر ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ" (۲) (اگر تم کو جواب ملے کہ پھر جاؤ تو پھر جاؤ اس میں خوب ستھرائی ہے تمہارے لئے)۔

دوم

دوسرے کی ملکیت یا حق میں تصرف کے لئے اجازت لینا:

۱۹- اصل یہ ہے کہ کسی آدمی کے لئے دوسرے کی ملکیت یا اس کے حق میں شریعت یا صاحب حق کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں، اگر اجازت مل جائے تو زیادتی نہیں ہوگی، لہذا دوسرے کا کھانا، مالک کی اجازت کے بغیر اور غیر مجبوری کی حالت میں کھانا جائز نہیں، اور دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر رہائش اختیار کرنا جائز نہیں، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لا يحلبن احد ماشية غيره الا باذنه" (کوئی بھی دوسرے کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے)۔ اس لئے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے کے مال کو بلا اجازت لینا، کھانا، یا تصرف میں لانا حرام ہے، اس معاملہ میں دودھ اور دوسری چیزوں میں کوئی فرق نہیں ہے(۱)۔

بسا اوقات مالک اپنی ملکیت یا حق میں تصرف کی اجازت بغیر اجازت طلب کئے اپنی طرف سے از خود دے دیتا ہے، مثلاً یہ خبر دے دے کہ جو کھانے کی چیزیں تم بنا رہے ہو ان میں سے کھا سکتے ہو لیکن انہیں گھر لے کر نہیں جا سکتے، اور اس صورت میں اجازت لینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ مقصود (اجازت) حاصل ہے۔

اور کبھی اجازت نہیں دیتا، اور اس صورت میں اگر کوئی دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا چاہے تو اس کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، دیکھئے اصطلاح: "اذن"۔

دوسرے کی ملکیت یا حق میں تصرف کی چند شکلیں یہ ہیں:

الف- مملوکہ املاک میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا:

۲۰- کسی کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے کی ملکیت (خواہ گھر ہو یا چہار دیواری والا باغ یا کچھ اور) اس میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو(۲)، گھروں میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنے کے بارے میں گفتگو تفصیل سے گزر چکی ہے۔

ب- شوہر کے گھر میں دوسرے کو داخل کرنے کے لئے عورت کا اجازت لینا:

۲۱- عورت اگر گھر میں ایسے شخص کو داخل کرنا چاہتی ہے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ اس کا شوہر اس کا آنا پسند نہیں کرتا، تو عورت کے لئے ضروری ہے کہ شوہر سے اجازت لے، یہ اتفاقی مسئلہ ہے،

---

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۳۵/۴، حاشیہ ابن عابدین ۲۱۵/۵، الشرح الصغیر ۶۹۳/۴، تفسیر قرطبی ۲۱۷/۱۲۔

(۲) سورۂ نور /۲۸، دیکھئے بدائع الصنائع ۱۲۵/۵، الشرح الصغیر ۶۹۲/۴۔

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۲۹/۱۲ طبع المطبعۃ المصریہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳۷۳/۵ کے ۳۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۲۵۵/۲، الاصناف ۲۹۱/۴۔

اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "ولا تأذن في بيته إلا بإذنه"(۱) (اور وہ (عورت) اپنے شوہر کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کسی کو آنے کی اجازت نہ دے)، اس سے صرف اضطراری حالات مستثنیٰ ہیں۔

شارح بخاری عینی نے کہا ہے: ہاں اگر ضرورت کے بقدر، داخل ہونے کا تقاضا ہو مثلاً کسی کو جس گھر میں وہ ہے اس سے متصل کسی جگہ میں داخل ہونے کی اجازت دینا، یا ایسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دینا جو اس کی رہائش گاہ سے الگ ہے یا مہمانوں کے کمرہ میں داخل ہونے کی اجازت دینا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس سے یہ صورتیں شرعی طور پر مستثنیٰ ہیں(۲)۔

ج- باغ کا پھل کھانے اور جانور کا دودھ پینے کے لئے اجازت لینا:

۲۲- کسی کے لئے جائز نہیں کہ اجازت کے بغیر دوسرے کے جانور کا دودھ دوہے یا اس کے باغ کا پھل کھائے، عمومی طور پر حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں یہی حکم ہے (۳)۔ اس لئے کہ بخاری و مسلم وغیرہ میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت ہے کہ رسول پاک علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغير إذنه، أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع مواشيهم

( ) اس حدیث کو بخاری نے کتاب النکاح باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه میں، مسلم نے کتاب الزکاۃ میں، ترمذی نے کتاب الادب میں، اور نسائی نے کتاب الصوم میں روایت کیا ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۲۰/۱۸۶ طبع المنیریہ۔

(۳) عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۷۸، شرح النووی لصحیح مسلم ۱۲/ ۲۹، عون المعبود ۳/ ۳۴۳ طبع ہندوستان۔

أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"(۱) (کوئی دوسرے کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں کوئی اس بات کو پسند کرے گا کہ کوئی اس کے گودام میں آکر اس کے غلہ کا کوٹھا توڑ دے، اور غلہ لے کر چل دے، یہی حال جانوروں کے تھن ان کے کھانے کے (کوٹھے ہیں کہ وہ ان کے کھانے) کو محفوظ رکھتے ہیں تو کسی کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے)۔

بعض حضرات مثلاً امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ بغیر اجازت باغ کا پھل کھانا، اور جانور کا دودھ نکالنا جائز ہے اگرچہ اس کے مالک کی حالت معلوم نہ ہو، اس سے کہ سنن ابو داؤد میں حضرت سمرہ بن جندب کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إذا أتى أحدكم على ماشية، فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه فإن أذن له فليحلب وليشرب، وإن لم يكن فيها فليصوت ثلاثا، فإن أجاب فليستأذنه، وإلا فليحتلب وليشرب ولا يحمل"(۲) (اگر تم میں سے کوئی جانوروں کے پاس آئے، اور ان کا مالک موجود ہو تو اس سے اجازت لے لے، اگر اجازت دے دے تو دودھ نکال کر پی لے، اگر مالک موجود نہ ہو تو تین بار آواز لگائے، اگر جواب ملے تو اجازت لے لے، ورنہ دودھ دوہ کر پی لے اور اٹھا کر نہ لے جائے)۔

د- عورت کا اپنے شوہر سے اس کے مال سے صدقہ کرنے کے لئے اجازت لینا:

۲۳- شوہر کی ملکیت میں عورت کا جو طے شدہ حق ہے مثلاً کھانا، پینا،

(۱) اس حدیث کو بخاری (فتح الباری ۵/ ۸۸) اور مسلم (۳/ ۵۲ ۱۳ طبع عیسی الحلبی) دونوں نے کتاب اللقطہ میں روایت کیا ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۷۸، شرح النووی لصحیح مسلم ۱۲/ ۲۹، عون المعبود ۲/ ۳۲۳۔

عادت کے موافق لباس، ان میں وہ شوہر سے اجازت نہیں لے گی، اس میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ حضرت ہند بنت عتبہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ابو سفیان بخیل آدمی ہیں، مجھے اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھ کو اور میرے بچوں کو کافی ہو، مگر یہ کہ ان کے مال میں سے کچھ لے لوں اور ان کو خبر نہ ہو، حضور ﷺ نے فرمایا: **"خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"** (1) (تو ان کے مال سے خیر خواہی کے جذبہ کے ساتھ لے لے جتنا تجھ کو اور تیرے بچوں کو کافی ہو)۔

اسی طرح معمولی چیز جس میں لوگ درگزر کرتے ہیں، اس کے صدقہ کرنے میں اجازت نہیں لے گی، مثلاً درہم اور روٹی وغیرہ، بشرطیکہ شوہر کی طرف سے ممانعت نہ ہو(2)، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت اسماء بنت ابو بکر صدیق کی روایت ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے پاس تو کچھ نہیں مگر جو زبیر مجھے دیتے ہیں تو کیا مجھے گناہ ہوگا، اگر میں اس میں سے کچھ صدقہ کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **"ارضخي ولا توعي فيوعى عليك"**(3) (جتنا تم دے سکو دو، اور بیشت گرہ نہ رکھو، ورنہ اللہ بھی تم سے بیشت گرہ رکھے گا)، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ما انفقت المرأة من بيت زوجها غير مفسدة كان لها**

(1) اس حدیث کو بخاری نے کتاب النفقات میں، اور مسلم نے کتاب الاقضیہ میں روایت کیا ہے۔

(2) الاموال لابی عبید رص ۳۵۷ طبع مطبعہ حجازی مصر، مصنف ابن ابی شیبہ ۳۵/۱ ط مخطوطات سرائی استنبول۔

(3) اس کی روایت بخاری نے کی ہے حضرت اسماء بنت ابو بکر سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا توعي فيوعي الله عليك ارضخي ما استطعت" (بخاری ۳/ ۱۱۹، کتاب الزکاۃ، باب نمبر ۲۲ طبع استنبول المکتبۃ الاسلامیہ)۔

أجرها وله مثله، ولها بما أنفقت وللخازن مثل ذلك، من غير أن ينقص من أجورهم شيء"(1) (عورت اپنے شوہر کے گھر سے جو بھی خرچ کرے گی بشرطیکہ اس کے مال کو تباہ نہ کرے تو اس کو اجر ملے گا، اور اسی طرح اس کے شوہر کو ملے گا، اور عورت کو خرچ کرنے کے بدلے ثواب ہے اور خازن (خزانچی) کے لئے بھی اسی کے مثل ثواب ہے، کسی کے اجر میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی)۔

ایک قول یہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر عورت کے لئے اس کے مال میں سے صدقہ کرنا جائز نہیں (2)، اس لئے کہ حضرت ابو امامہ باہلی کی روایت میں ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"لا تنفق المرأة شيئا من بيتها إلا بإذن زوجها، قيل: يا رسول الله ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا"**(3) (عورت اپنے گھر سے شوہر کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ نہ کرے، دریافت کیا گیا: کھانا بھی نہیں؟ آپ نے فرمایا: یہ تو ہمارے افضل ترین اموال میں سے ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: **"لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه"**(4) (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں)، ابن قدامہ نے المغنی میں

(1) اس کی روایت بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا تصدقت المرأة من طعام زوجها غير مفسدة كان لها أجرها ولزوجها بما كسب وللخازن مثل ذلك"** (جب عورت اپنے شوہر کے غلہ میں سے صدقہ کرتی ہے بشرطیکہ اس کو برباد نہ کرے تو اسے اس کا اجر ملتا ہے اور شوہر کو کمائی کا اجر ملتا ہے اور خازن کو بھی اس کے مثل ملتا ہے) (بخاری ۳/ ۱۱۹، کتاب الزکاۃ، باب نمبر ۲۵ طبع استنبول)۔

(2) المغنی ۴/ ۵۱۵-۵۱۶، نیل الاوطار ۶/ ۱۹ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ۔

(3) حدیث: "لا تنفق ..." کی روایت ترمذی نے حضرت ابو امامہ باہلی سے مرفوعا کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے (۳/ ۵۷ طبع استنبول، کتاب الزکاۃ، باب نمبر ۳۳ فی نفقۃ المرأۃ من بیت زوجہا)۔

(4) حدیث: "لا يحل مال امرئ ..." کی روایت بیہقی نے ابو حرہ رقاشی کے

کہا ہے: پہلی بات ہی درست ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ وغیرہ کی احادیث خاص ہیں اور صحیح ہیں، اور یہ حدیث "لا یحل مال امرئ ..." عام ہے، اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے، جب کہ حضرت ابو امامہ کی حدیث ضعیف ہے (۱)۔

آپ کو اس کی تفصیل اصطلاح "صدقہ" اور "ہبہ" میں ملے گی۔

ھ- جس کے ذمہ حق ہو اس کا صاحب حق سے اجازت لینا:

۲۴- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جس کے ذمہ لازمی فوری حق ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ صاحب حق سے اجازت لے مثلاً قرض دار قرض خواہ کے ساتھ، اور اگر قرض دار کسی فرض عین کی ادائیگی (جیسے نفیر عام کے وقت غزوہ میں نکلنے) کے لئے گیا ہو تو یہ وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر حق فوری نہ ہو تو اجازت لینا واجب نہیں، اس لئے کہ وقت ادائیگی آنے سے قبل اس سے مطالبہ نہیں (۲)۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے جس کی جگہ اصطلاح "جہاد"، اور "دین" ہے، اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دین فوری ہو یا موجل، اجازت لینا واجب ہے (۳)۔

و- طبیب کا علاج کے لئے اجازت لینا:

۲۵- فقہاء نے فرق کیا ہے کہ اگر مریض مرے ہوئے، مثلاً زخمی اور

= بچا ہے مرفوعاً کی ہے، نیز احمد نے اور ان کے صاحبزادہ نے ان کی زیادات میں کی ہے، اور طبرانی نے عمر بن یثربی سے اس کی روایت کی ہے، ہیثمی نے کہا: احمد کے رجال ثقہ ہیں (السنن الکبری للبیہقی ۶/ ۱۰۰ طبع الہند، مجمع الزوائد ۴/ ۱۷۱، ۱۷۲ طبع مکتبۃ القدسی)۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۳ ۵۔

(۲) شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۰ طبع دار الفکر بیروت، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۰ طبع دار احیاء التراث الاسلامی، البحر الرائق ۵/ ۷۷، ۷۸ طبع المطبعۃ العلمیہ۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۶۰، کشاف القناع ۳/ ۱۳۳ طبع مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ ۱۳۷۵ھ۔

علاج کے ذریعہ اس کی زندگی بچائی جاسکتی ہو تو اس صورت میں طبیب کا فرض ہے کہ بلا اجازت علاج شروع کردے تاکہ ایسے زخمی کو موت کے منہ سے بچائے، اس لئے کہ قدرت کے بعد اس کو بچانا فرض عین ہوگیا ہے، یہاں تک کہ اگر وہ ترک کرے تو گنہگار ہوگا، اور اگر اس کے بچانے کی کوشش نہ کرنے کی وجہ سے وہ مرجائے تو طبیب ضامن ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے (۱)۔

اگر مریض کی یہ حالت نہ ہو تو بلا اجازت طبیب کے لئے علاج شروع کرنا جائز نہیں، اگر اس کی اجازت سے علاج شروع کرے اور مریض کا کچھ نقصان ہو تو طبیب پر ضمان نہیں، اور اگر بلا اجازت علاج شروع کرے اور وہ ہلاک ہوجائے تو طبیب پر ضمان ہے (۲)۔ دیکھئے اصطلاح: "طبیب"، "جنایات" اور "دیت"۔

ز- جمعہ قائم کرنے کے لئے بادشاہ کی اجازت:

۲۶- مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے اور حنابلہ کے یہاں یہی صحیح قول ہے کہ جمعہ کی صحت کے لئے امام کی اجازت شرط نہیں، اور مالکیہ وشافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اجازت لینا مستحب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت حضرت عثمانؓ کا محاصرہ تھا، اس وقت ان سے اجازت لئے اور اجازت ملے بغیر حضرت علیؓ نے جمعہ قائم کیا۔ یہ واقعہ صحابہ کی موجودگی میں پیش آیا، نیز اس لئے کہ یہ فرض عبادت ہے اس کا قائم کرنا اجازت پر موقوف نہیں۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ نماز جمعہ کی صحت کے لئے امام کی اجازت شرط ہے، امام سے یہی منقول

(۱) المغنی ۵/ ۵۹۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۷۹ طبع مطبعۃ الامام مصر، الہدایہ بشرح فتح القدیر ۸/ ۴۹۱ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۲۔

ور معمول یہ ہے، نیز اس لئے کہ اس میں فتنہ کا سد باب ہے (۱)۔

ح- ماتحت کا اپنے سردار سے اجازت لینا:

۲۷- حکومتوں اور اختیارات کا تقرر مصالح کی نگہداشت اور حفاظت کے لئے ہوتا ہے اور حاکم وذمہ دار سے اس کے اختیارات کی حدود میں اجازت لینا ایک ضروری چیز ہے تاکہ تمام امور صحیح طور پر انجام پا ئیں اور انتشار نہ پیدا ہو اور یہ بہت مستحب ہے۔

اگر امیر لوگوں کو لے کر جہاد میں جائے تو ساتھ والوں میں کسی کے لئے جائز نہیں کہ اس کی اجازت کے بغیر توشہ یا سامان لینے کے لئے نکلے یا دشمن کے کسی فرد کو دعوت مبارزت دے یا کوئی نیا کام کرے اس لئے کہ امیر لشکر کو اپنے لوگوں اور دشمن کے حالات، ان کے مخفیہ ٹھکانوں اور مقامات اور ان کے قرب وبعد کی زیادہ واقفیت ہوتی ہے، لہذا اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر نکل جائے تو ہو سکتا ہے کہ کمات میں لگے ہوئے دشمن سے سامنا ہو جائے یا فوج کے اگلے دستہ سے اس کی مڈبھیڑ ہو جائے اور وہ اس کو گرفتار کرلیں یا امیر لشکر مسلمانوں کو لے کر کوچ کر جائے اور وہ تنہا رہ جائے اور وہیں ہلاک ہو جائے (۲)۔

کچھ لوگ جنگ میں لشکر کے ساتھ ہوں اور لشکر دوسری جگہ منتقل ہونا چاہے، اور کوئی فوجی کسی وجہ سے پیچھے رہنا چاہے تو ان میں سے کسی کے لئے جائز نہیں کہ اجازت کے بغیر لشکر کے ساتھ روانہ ہونے سے گریز کرے (۳)۔

اگر امام یا امیر اہل رائے کو کسی مسئلہ میں مشورہ کے لئے اکٹھا

(۱) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ۸/ ۳۸۳، ۳۸۴، الأحكام السلطانية للماوردی ص ۱۰۳، منتقی ۹/ ۲۲۹، ۲۵۳، الطحاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۶۷۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۷۰۔

کرے تو اس کی اجازت کے بغیر کسی کو واپس ہونے کا حق نہیں، کیونکہ اس کی رائے کی ضرورت پڑ سکتی ہے (۱) اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله" (۲)

(بس مومنین تو وہی ہیں جو ایمان رکھتے ہیں اللہ اور اس کے رسول پر اور جب رسول کے پاس (کسی ایسے) کام پر ہوتے ہیں جس کے لئے مجمع کیا گیا ہے تو جب تک آپ سے اجازت نہیں لے لیتے جاتے نہیں، بے شک جو لوگ آپ سے اجازت لیتے ہیں وہ تو وہی لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہیں) یہ آیت حضور پاک ﷺ کے ساتھ خاص نہیں، کیونکہ حضرات مصالح عامہ کی نگہبانی میں رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ ونائب ہوتے ہیں، لہذا ان پر بھی آیت کا حکم منطبق ہوگا۔

ط- عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکلنے کے لئے اس سے اجازت لینا:

۲۸- عورت پر اپنے شوہر کے گھر سے نکلنے کے لئے اس سے اجازت لینا ضروری ہے، کیونکہ عورت کا گھر میں پابند رہنا شوہر کا حق ہے، اگر وہ شوہر کی اجازت کے بغیر نکل جائے تو وہ اس کو تنبیہ کر سکتا ہے، اس سے صرف ضرورت یا حاجت کے حالات مستثنی ہیں (۳)۔

فقہاء نے اس سے صرف اس حالت کو مستثنی کیا ہے کہ مسلمانوں پر دشمن کے حملہ کی وجہ سے جنگ کے لئے نکلنے کا اعلان عام ہو اور

(۱) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۳۲۰۔

(۲) سورۂ نور/ ۶۲۔

(۳) إحياء علوم الدين ۲/ ۷۵ طبع مطبعۃ الاستقامہ، شرح الزرقانی ۴/ ۹۰، أسنى المطالب ۳/ ۲۳۹ طبع المكتبة الإسلامية، المغنی ۷/ ۲۰، ۶۰۔

عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکل جائے۔

حنفیہ نے اس کو بھی مستثنیٰ کیا ہے کہ عورت اپنے اپاہج باپ کی خدمت کے لئے نکلے، جب کہ باپ کے پاس کوئی خدمت گزار نہ ہو، یا اپنے ساتھ پیش آنے والے کسی واقعہ کے بارے میں فتویٰ معلوم کرنے نکلے، جب کہ کوئی ایسا شخص میسر نہ ہو جو اس کے نکلے بغیر اس کو مسئلہ کا شرعی حکم بتادے (۱)۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ ممنوع کے ارتکاب کا اندیشہ نہ ہو۔

ی- والدین سے ایسے کام کی اجازت لینا جسے وہ ناپسند کریں:

۲۹- اگر انسان ایسا کام کرنا چاہے جس کو والدین ناپسند کرتے ہیں اور وہ کام ایسا ہو کہ اس کے لئے اس سے مفر ہو تو ان کی اجازت کے بغیر اس کام کو انجام دینا جائز نہیں تاکہ ان کی فرمانبرداری، اور ان کے حقوق کی رعایت ہو، لیکن اگر والدین کافر ہوں اور اس کام کو اس وجہ سے ناپسند کریں کہ اس میں اسلام اور مسلمانوں کی مدد ہے، مثلاً جہاد، دین کا علم حاصل کرنا اور دعوت دین وغیرہ تو اس صورت میں ان کی اجازت ملنے اور نہ ملنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں سفیان ثوری کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ والدین کی اجازت کے بغیر اگرچہ وہ کافر ہوں، جہاد نہیں کرے گا، اس لئے کہ روایت (جو آگے آرہی ہیں) عام ہیں، البتہ اگر لڑکا ایسی جگہ کے لئے نکلنا چاہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے مثلاً جہاد کے لئے نکلنا جب کہ فرض عین نہ ہو، یا کسی جگہ کے لئے نکلنا چاہے، جہاں ہلاکت کا اندیشہ نہیں، البتہ والدین کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے مثلاً کوئی حج کے لئے نکلنا چاہے اور اس کے والدین تنگ دست ہوں، اس کا نفقہ اس کے ذمہ واجب ہو، اس کے پاس اتنا مال نہیں کہ حج کے خرچہ (توشہ راہ اور سواری) اور والدین کے خرچہ کے لئے کافی ہو، یا دوسرے شہر میں جاکر طلب علم یا تجارت کرنا چاہے، اور والدین کے بے سہارا اور ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ان کی اجازت کے بغیر نکلنا اس کے لئے جائز نہیں۔

اس کی دلیل سنن ابی داؤد و نسائی میں مذکور یہ روایت ہے:

"جئت أبایعک علی الهجرة وترکت أبوي یبکیان، فقال ﷺ: ارجع فأضحکهما کما أبکیتهما" (۱) (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: میں ہجرت کے لئے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے آیا ہوں، اور والدین کو روتے ہوئے چھوڑا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: واپس جاکر انہیں ہنساؤ، جیسا کہ تم نے ان کو رلایا ہے)۔

نیز حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں ہے: "جاء رجل إلی رسول اللہ ﷺ فقال: یا رسول اللہ! أجاهد؟ فقال: ألک أبوان؟ قال: نعم، قال: ففیهما فجاهد" (۲) (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا میں جہاد کو جاؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: والدین ہیں؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، آپ نے فرمایا: پھر تو انہیں میں جہاد کرو)۔

اگر کام ایسا ہے، جس سے مفر نہیں مثلاً یہ کہ وہ کام اس کے ذمہ فرض عین ہو تو اس کو انجام دینے کے لئے ان سے اجازت لینا شرط

(۱) فتح القدیر ۴/ ۵۲۰ طبع بولاق، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۰۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۵، ابن عابدین ۳/ ۲۲۰، المغنی ۸/ ۳۵۸، الزرقانی ۳/ ۱۱۱، حاشیہ الجمل ۵/ ۱۹۰، ۱۹۱، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۱۶۔

(۱) اس کی روایت نسائی اور ابوداؤد نے کتاب الجہاد میں کی ہے۔

(۲) اس حدیث کو بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے روایت کیا ہے البتہ مسلم کی روایت میں ہے "أحي والداک" (کیا تمہارے والدین زندہ ہیں)؟

نہیں ہے مثلاً حالت جہاد میں اگر دشمن کسی اسلامی شہر پر حملہ کردے تو اس کے دفاع میں باپ والد کی اجازت کے بغیر نکل سکتا ہے(۱)۔

ک-بیوی سے عزل کرنے کے لئے اجازت لینا:

۳۰- اصل یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کو اولاد پیدا کرنے کا حق ہے البتہ شوہر کے لیے جائز نہیں کہ اپنی بیوی کی اجازت کے بغیر اس سے عزل کرے، یہی حنفیہ، مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں اولی اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے اور عورت کے لئے جائز نہیں کہ شوہر کی اجازت کے بغیر حمل کو روکنے کا کوئی ذریعہ اختیار کرے۔

اس لئے کہ حدیث نبوی ہے "**نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها**"(۲) (کہ رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع کیا ہے (اس کی روایت امام احمد نے کی ہے))، اور شافعیہ کے یہاں معتمد یہ قول ہے کہ جائز ہے، اگرچہ عورت اجازت نہ دے۔

ل-عورت کا اپنے شوہر سے نفل روزہ رکھنے کے لئے اجازت لینا:

۳۱-عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں نفل روزہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں رکھ سکتی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لاتصوم المرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه**"(۱) (عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ وہ شوہر کے کسی حق مثلاً جماع اور اس کے دواعی وغیرہ کو روک نہ دے۔

دیکھئے: اصطلاح "صیام"۔

م-عورت کا اپنے شوہر سے دوسرے کے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجازت لینا:

۳۲- اگر عورت دوسرے کے بچہ کو دودھ پلانا چاہے تو ضروری ہے کہ اپنے شوہر سے اس کے بارے میں اجازت لے لے، البتہ اگر اس کے ذمہ متعین ہو جائے تو اس صورت میں اس پر دودھ پلانا فرض ہے، اگرچہ اجازت نہ لی ہو(۲)۔ دیکھئے: اصطلاح "رضاع"۔

ن-شوہر کا اپنی بیوی سے اس کی باری میں دوسری بیوی کے پاس رات گذارنے کے لئے اجازت لینا:

۳۳- مرد کے لئے ناجائز ہے کہ جس بیوی کی باری ہو اس کی اجازت کے بغیر دوسری بیوی کے پاس رات گذارے(۳)۔

دیکھئے اصطلاح: "نکاح"، "قسم"۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۵ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، المغنی ۸/ ۳۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۰-۱۹۱ طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، البدائع ۲/ ۲۶۱۵ طبع الامام، المغنی ۷/ ۲۳، فتاوی شیخ علیش ۱/ ۳۹۸، المہذب ۲/ ۶۷، اور حدیث کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۲۰ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱/ ۳۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے سنن ابن ماجہ کے محقق نے بوصیری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے "زوائد ابن ماجہ" میں کہا ہے: اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں اور یہی علت

= ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۱۸۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ قاہرہ) میں بتائی ہے۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری نے کتاب النکاح باب صوم المرأۃ بإذن زوجها تطوعاً میں کی ہے، دیکھئے: عمدۃ القاری ۲۰/ ۱۸۳، تحفۃ الاحوذی ۳/ ۴۹۵ طبع دار الاتحاد العربی للطباعہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۲۔

(۳) شرح الزرقانی ۴/ ۵۸، اسنی المطالب ۳/ ۲۳۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۵۸، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۸، ۵۰۹۔

س-مہمان کا واپسی کے لئے میزبان سے اجازت لینا:

۳۴-مہمان کا اپنے میزبان کے گھر سے اس سے اجازت لینے سے قبل لوٹنا جائز نہیں (۱)۔حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: جس شخص کے گھر جاؤ اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلو، جب تک تم اس کے گھر میں ہو وہ تمہارا امیر ہے (۲)۔

ع-کسی کے گھر میں اس کی گدی (مخصوص جگہ) پر بیٹھنے کے لئے اجازت لینا:

۳۵-اگر انسان کسی کے گھر جائے تو صاحب خانہ کی اجازت کے بغیر نماز میں اس کی امامت نہ کرے، اور نہ ہی اس کی مخصوص بیٹھنے کی جگہ پر بیٹھے، اس لئے کہ سنن ترمذی میں فرمان نبوی ہے: "لا يؤم الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته في بيته إلا بإذنه" (۳) (کوئی بھی دوسرے کی اس کی حدود قلمرو میں امامت نہ کرے، اور اس کے گھر میں اس کی گدی پر اس کی اجازت کے بغیر نہ بیٹھے)۔

ف-دو آدمیوں کے درمیان بیٹھنے کے لئے ان سے اجازت لینا:

۳۶-اگر کوئی آدمی دو شخصوں کے درمیان بیٹھنا چاہے تو ان سے اجازت لینا ضروری ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا يحل لرجل أن يفرق بين اثنين إلا بإذنهما" (۴) (دو آدمیوں کے درمیان ان کی اجازت کے بغیر تفریق کرنا جائز نہیں)۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان محبت و مودت اور راز کی بات ہو اور ان دونوں کے درمیان بیٹھ جانا ان کو اچھا نہ لگے۔

ص-دوسرے کے خط و کتابت کو پڑھنے کے لئے اجازت لینا:

۳۷-اگر دوسرے کے خصوصی خط کو دیکھنا ہو تو اس سے اجازت لینا ضروری ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار" (۱) (دوسرے کا خط اس کی اجازت کے بغیر دیکھنے والا آگ میں دیکھ رہا ہے)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کا کوئی راز فاش نہ ہو۔

ق-عورت کا اپنے مال میں سے خرچ کرنے کے لئے شوہر سے اجازت لینا:

۳۸-جمہور علماء کی رائے ہے کہ بالغہ رشیدہ (سمجھدار) عورت اپنے مال میں کسی کی اجازت کے بغیر مکمل آزادی سے تصرف کر سکتی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ شادی شدہ عورت اپنے شوہر سے اجازت لئے بغیر تہائی سے زیادہ اپنے مال کا تبرع نہیں کر سکتی، اور اگر وہ تصرف کرے تو یہ اس کو نافذ مانا جائے گا تا آنکہ شوہر اس کو رد کرے، یا مردود ہے تا آنکہ شوہر اس کی اجازت دے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۴،۳۵۵۔

(۲) کتاب الآثار لابی یوسف نمبر ۹۱۳ طبع مطبعۃ الاستقامہ۔

(۳) تحفۃ الاحوذی ۸/۵۵ طبع مطبعۃ الجمالۃ الجدیدہ، سنن ترمذی کتاب الادب حدیث نمبر: ۲۹۲۳۔

(۴) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کتاب الادب، باب ماجاء فی کراهیة مجلس بين الرجلين بغير إذنهما، اور سنن ابوداؤد میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "لا يجلس بين رجلين إلا بإذنهما" (دو آدمیوں کے درمیان ان کی اجازت کے بغیر نہ بیٹھے) نیز دیکھئے تحفۃ الاحوذی ۸/۲۸۔

(۱) اس حدیث کو ابوداؤد نے کتاب الدعاء میں روایت کیا ہے اور "المنہل العذب المورود" میں ہے یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کے شواہد سے تقویت ملتی ہے (۸/۱۵۲)۔

وے؟ مالکیہ کے یہاں یہ دونوں قول ہیں (۱)۔

لیث بن سعد کی رائے یہ ہے کہ عورت اپنے مال میں سے کوئی بھی تبرع اپنے شوہر سے اجازت لئے بغیر نہیں کر سکتی، خواہ تہائی سے کم ہو یا زیادہ (۲)۔ اور تبرع کے علاوہ تصرفات میں مرد و عورت برابر ہیں، دیکھئے اصطلاح: "حجر"۔

د - وہ چیزیں جن میں اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں:

۳۹ - وہ شخص جس پر پابندی نہ لگی ہو اگر اپنی ملکیت میں یا اپنے حق میں ایسا تصرف کرے جس سے دوسرے کا نقصان نہ ہو تو اس کے لئے کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اجازت صاحب ملکیت یا صاحب حق سے لی جاتی ہے، اور انسان کا اپنے آپ سے اجازت لینا ایک طرح کا لغو کام ہے جس سے شریعت پاک ہے۔

لہذا اگر کوئی اپنا مال فروخت کرنا چاہے یا اپنا کھانا کھانا چاہے تو کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں، اسی طرح عمومی ملکیتوں مثلاً راستوں، مساجد اور عام نہروں کا حال ہے، اس لئے کہ ہر ایک کا ان میں حق ہے، لہذا ان میں جائز تصرف جس سے دوسرے کا نقصان نہ ہو کے لئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے (۳)۔

اسی قبیل سے فرض عین کا انجام دینا ہے مثلاً نماز ادا کرنا اور حملہ آور دشمنوں سے لڑنا وغیرہ، اس کا ذکر آچکا ہے۔

جہاں کسی وجہ سے اجازت لینا ساقط ہے:

الف - اجازت کا دشوار ہونا:

۴۰ - اگر کسی دشواری کے سبب اجازت لینا مشکل ہو تو اجازت لینا

(۱) شرح الزرقانی ۵/ ۳۰۶، نیل الأوطار ۱/ ۱۸، ۱۹ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ۔
(۲) نیل الأوطار ۶/ ۱۸، ۱۹۔
(۳) المغنی ۵/ ۵۳۰، ۵۳۱ و ۴/ ۵۱۸۔

ساقط ہوتا ہے جیسے اجازت دینے والے کی موت ہو جانے یا وہ لمبے سفر پر ہو، یا وہ قید میں ہو یا اسے کسی سے ملاقات سے روک دیا گیا ہو، اور تصرف کی نوعیت اس طرح کی ہو کہ سفر سے واپسی یا قید سے نکلنے وغیرہ تک اس کو مؤخر کرنا ممکن نہ ہو، اور اسی وجہ سے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر مسجد کا کوئی متولی نہ ہو تو محلہ کا کوئی آدمی بھی آمدنی سے اس پر خرچ کر سکتا ہے، اور بڑے ورثاء کا چھوٹے ورثاء پر جن کا کوئی ولی نہیں خرچ کرنا جائز ہے، اور جس کے پاس ودیعت (امانت) رکھی ہوئی ہو، وہ ودیعت رکھنے والے کے والدین پر اس کی اجازت کے بغیر خرچ کر سکتا ہے، اگر ایسی جگہ ہو جہاں قاضی کی رائے لینا ممکن نہ ہو۔

اسی طرح جس کے پاس ودیعت رکھی ہے اس کا ودیعت پر خرچ کرنا جائز ہے اگر ودیعت پر خرچ کرنے کی ضرورت ہو (۱)۔ جس کے لئے تجارت کی اجازت دی گئی ہو وہ اجازت دینے والے کی موت کے بعد راستہ میں خرچ کر سکتا ہے، اور رفقاء سفر میت کے سامان کو بیچ سکتے ہیں، تاکہ اس کی قیمت سے میت کی تجہیز و تکفین کریں (۲)۔

ب - دفع ضرر:

۴۱ - اگر اجازت لینے میں نقصان ہو تو اجازت لینا ساقط ہو جاتا ہے، لہذا جن سامانوں کے برباد ہونے کا اندیشہ ہو بلا اجازت ان کو فروخت کرنا جائز ہے، اور جس عورت کا ولی غائب ہو یا قید میں ہو اور اس کے پاس پہنچنا ممکن نہ ہو تو بادشاہ اس عورت کی شادی کر سکتا ہے تاکہ انتظار کے ضرر سے بچا جا سکے، اور گھر میں بلا اجازت داخل ہونا جائز ہے اگر داخل ہونے سے کسی جرم کو روکا جا سکتا ہو (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۷، المغنی ۶/ ۹۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۷، ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰، حاشیہ

ج- ایسے حق کا حصول جو اجازت لینے کے بعد ناممکن ہو:

۴۲- اگر اجازت لینے میں حق کا ضیاع ہو تو صاحب حق سے اجازت لینا ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے "**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**"(۱) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

لہذا عورت اپنے شوہر کے مال سے بلا اجازت اتنا لے سکتی ہے جو اس کے لئے اور اس کی اولاد کے لئے دستور کے مطابق کافی ہو اگر شوہر نفقہ نہ دے(۲)، کیونکہ یہ اس کا حق ہے۔ اور مہمان کھانے کے بقدر بلا اجازت لے سکتا ہے اگر میزبان اس کی مہمان نوازی نہ کرے(۳)۔ اگر کسی کا دوسرے پر دین ہو اور قرضدار انکار کرے اور اس کے پاس ثبوت نہ ہو تو صاحب دین قرضدار کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر اپنے دین کے بقدر لے سکتا ہے(۴)۔ اس میں کچھ شرائط ہیں، اور معمولی سا اختلاف ہے جسے اس کی اپنی جگہ پر دیکھا جائے۔

= قلیوبی ۳/ ۳۳۸، ۲۲۸، معالم القربة فی أحکام الحسبة رص ۷۴، ۸۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴، دیکھئے حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۳۱ طبع دار الفکر، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۳۳۵، المغنی ۸/ ۳۲۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۷۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۷۸، ۱۴۳۔

(۴) المغنی ۹/ ۳۲۷۔

استئسار

تعریف:

۱- استئسار کا لغوی معنی ہے: قید کے لئے خود کو پیش کرنا، کہا جاتا ہے: **استأسر** یعنی میرے لئے اسیر ہو جاؤ)۔ اور **استأسر الرجل للعدو**: اس وقت کہتے ہیں جب کوئی خود کو دشمن کے سپرد کر دے اور اس کا تابع فرمان ہو جائے(۲)۔ اور فقہی مفہوم اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- استسلام:

استسلام: فرماں بردار ہونا(۳)۔ استسلام میں بمقابلہ استئسار عموم زیادہ ہے، کیونکہ استسلام جنگ کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- اصل یہ ہے کہ کسی شرعی تقاضے کے بغیر استئسار جائز نہیں، تاہم اگر قید ہونے کا اندیشہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ لڑتا رہے تا آنکہ شہید ہو جائے اور خود کو قید کے لئے پیش نہ کرے، کیونکہ اس صورت میں اس کو بڑے درجے کے ثواب کے ساتھ کامیابی ملے گی، اور کفار کے

(۱) الصحاح، لسان العرب مادہ (أسر)۔

(۲) المغرب فی ترتیب المعرب بذیل الاوطار ۷/ ۲۶۹ طبع مصطفیٰ الحلبی۔

(۳) المصباح المنیر۔

...کے مذہب، اس کی مذمت نہ کی اور فتنہ سے بچ جائے گا، لیکن اگر عزیمت پر عمل کرے تو جائز ہے جیسا کہ حضرت عاصم بن ثابت انصاری اور ان کے رفقاء کا واقعہ اس پر شاہد ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں ہے: "ان النبي ﷺ بعث عشرة عينا وأمر عليهم عاصم بن ثابت، فنفرت إليهم هذيل بقريب من مائة رجل رام، فلما أحس بهم عاصم وأصحابه لجئوا إلى فدفد فقالوا لهم: انزلوا، فأعطونا بأيديكم، ولكم العهد والميثاق ألا نقتل منكم أحدا، فقال عاصم: أما أنا فلا أنزل في ذمة كافر، فرموهم بالنبل فقتلوا عاصما في سبعة معه، ونزل إليهم ثلاثة على العهد والميثاق، منهم خبيب وزيد بن الدثنة فلما استمكنوا منهم، أطلقوا أوتار قسيهم فربطوهم بها" (۱) (حضور ﷺ نے دس آدمیوں کو جاسوسی کے لئے بھیجا، اور ان کا امیر عاصم بن ثابتؓ کو مقرر فرمایا، قبیلہ ہذیل کے تقریباً سو تیر انداز ان کے تعاقب میں روانہ ہوئے، جب عاصم اور ان کے رفقاء کو ان کی خبر لگی تو انہوں نے ایک بلند جگہ پر چڑھ کر پناہ لی، اور ان لوگوں نے ان سے کہا: نیچے اتر آؤ اور خود کو سپرد کردو، ہم تم سے عہد وپیمان کرتے ہیں کہ تم میں سے کسی کو نہیں ماریں گے، تو حضرت عاصمؓ نے کہا: میں تو کسی کافر کی پناہ میں نہیں اتروں گا، ہذیل والوں نے ان پر تیر برسانا شروع کردیے، اور حضرت عاصم کو سات آدمیوں کے ساتھ شہید کردیا، اور باقی تین ان میں سے عہد وپیمان کے ساتھ اتر آئے جن میں حضرت خبیب اور زید بن دثنہ تھے، اور جب دشمنوں نے ان پر قابو پا لیا تو اپنی کمانوں کی تانت کھولی اور ان حضرات کو باندھ دیا)۔

صاحب المغنی نے کہا ہے: حضرت عاصم نے عزیمت پر عمل کیا اور حضرت خبیب وزید نے رخصت پر عمل کیا، ان میں سے ہر ایک قابل ستائش ہے، کسی پر مذمت یا ملامت نہیں ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۴- ابواب جہاد میں جنگ میں فرار اور پیش قدمی سے متعلق گفتگو کے موقع پر اس سلسلہ میں بحث کی گئی ہے۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۰۸، ۳۷۸، ۳۷۹ طبع السلفیہ) نیز ابوداؤد (۳/ ۱۱۵ مع شرح عون المعبود طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے۔

(۱) در مختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۲ طبع بولاق، المواق ۳/ ۳۵۷ طبع لیبیا، کشف الاسرار عن جمع الاحکام للعزیزی ۲/ ۱۵۳ طبع الحلبی، المغنی ۱۰/ ۵۵۳ طبع المنار۔

استئمار

تعریف:

۱- استئمار کا لغوی معنی: مشاورت (مشورہ کرنا) ہے(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: حکم یا اجازت طلب کرنا ہے(۲)۔ اور فقہاء نے اس کا استعمال بالغ عورت سے اس کی شادی کے موقع پر اجازت میں بھی کیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استئذان:

۲- استئذان: اجازت طلب کرنا، کہا جاتا ہے: **استأذنته فأذن لي**: میں نے اس سے فلاں مسئلہ میں اجازت لی تو اس نے اجازت دے دی۔ بسا اوقات اذن کا علم سکوت وخاموشی سے ہوتا ہے، لیکن امر (حکم) کا علم نطق کے بغیر نہیں ہوتا(۳)۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "**البکر تستأذن والأیم تستأمر**"(۴) (کنواری عورت سے اذن لیا جائے گا اور شادی شدہ (بے شوہر) عورت سے زبان سے صاف صاف اجازت لی جائے گی)۔

اجمالی حکم:

۳- عورت سے اس کی شادی میں مشورہ لینا شرعی طور پر مطلوب ہے، یہ یا تو وجوبی طور پر ہوتا ہے، جیسا کہ ثیبہ (شادی شدہ) بالغہ عاقلہ کے بارے میں فقہاء کا اجماع ہے، یا استحبابی طور پر جیسا کہ جمہور فقہاء کے یہاں باکرہ (کنواری) بالغہ عاقلہ کے بارے میں حکم ہے، البتہ حنفیہ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ماں سے اس کی بیٹی کی شادی میں اس کی دلجوئی کے لئے مشورہ لینا مستحب ہے(۱)۔

اس کی تفصیل نکاح کے باب میں اصطلاح "نکاح" کے تحت ہے۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (أمر)۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۳۹۹ طبع دار صادر۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ "أذن"، النہایۃ لابن الاثیر، لسان العرب: مادہ (أمر)۔

(۴) حدیث: "البکر تستأذن..." ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "لا تنکح الأیم حتی تستأمر، ولا تنکح البکر حتی تستأذن" (شادی شدہ بے شوہر عورت کا اس وقت تک نکاح نہ کیا جائے جب تک اس سے صاف صاف زبان سے اجازت نہ لی جائے، اسی طرح کنواری عورت کا بھی نکاح نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ اجازت دے دے)۔ اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۱، ۱۲/ ۳۴۰ طبع السلفیہ) نیز مسلم (۲/ ۱۰۳۶ تحقیق محمد فواد عبد الباقی طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۴/ ۲۱۸، المغنی ۶/ ۴۹۲، الحطاب ۳/ ۴۲۳، ۴۳۵ طبع لیبیا، فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۳۹۶ طبع دار صادر، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۳ طبع المکتب الاسلامی۔

استئمان

تعریف:

۱- استئمان کا لغوی معنی: امان طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے استأمنہ: اس نے اس سے امان طلب کیا، اور استأمن إلیہ: اس کے امان میں داخل ہوگیا، اور أمنہ: وہ اس سے مامون ہوگیا اور آمنہ فلاں نے اس کو امان دیا۔

اصطلاح میں: استئمان دوسرے کی مملکت میں امان کے ساتھ داخل ہونا ہے، داخل ہونے والا مسلمان ہو یا حربی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عہد:

۲- عہد کا اصل معنی: مختلف حالات میں کسی چیز کی حفاظت اور نگرانی ہے، پھر اس کا استعمال اس "معاہدہ" کے لئے ہوا جس کی رعایت لازم ہے، عہد اور استئمان میں فرق یہ ہے کہ عہد میں بمقابلہ استئمان عموم زیادہ ہے (۲)۔

ب- ذمہ:

۳- ذمہ کے معانی میں سے: عہد، امان، اور ضمان ہیں۔

اس کے اصطلاحی معانی میں سے: کسی کافر کو کفر پر اس شرط کے ساتھ باقی رکھنا ہے کہ وہ جزیہ دے اور دین کے احکام کی پابندی کرے، ذمہ اور استئمان میں فرق یہ ہے کہ عقد استئمان وقتی ہوتا ہے جب کہ عقد ذمہ اساساً دائمی ہوتا ہے (۱)۔

ج- استجارہ:

۴- استجارہ کے لغوی معانی میں سے: کسی کا دوسرے سے یہ درخواست کرنا ہے کہ اس کی حفاظت وحمایت کرے، اور اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

استجارہ میں عموم زیادہ ہے کیونکہ اس کے تحت طلب حمایت کی تمام صورتیں اور حالات آتے ہیں، جب کہ استئمان غیر مسلم کا دار الاسلام میں داخلہ یا اس کے برعکس صورت کے لئے ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۵- حربی کا امان طلب کرنا جائز ہے خواہ لفظوں سے ہو یا لکھ کر یا کسی طرح کی دلالت سے ہو، جیسے ہاتھ یا جھنڈا یا امان کی کوئی اور علامت بلند کرنا، اس کے لئے کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کا ذکر اصطلاح "مستأمن" میں ہے۔

جب استئمان مکمل ہوجائے تو ان کی جان ومال حرام ہوجاتے ہیں۔

اسی طرح مسلمان کے لئے جائز ہے کہ دار الحرب میں تجارت یا پیغام بری کے لئے امان طلب کرے اگر وہ عہد کو پورا کرتے ہوں، اس لئے کہ اس صورت میں ظاہر یہ ہے کہ وہ اس سے تعرض نہیں کریں گے (۲)۔

---

(۱) المصباح، لسان العرب مادہ (أمن)، رد المحتار ۳/ ۲۴۷، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح، لسان العرب مادہ (عہد)۔

(۱) المصباح، لسان العرب مادہ (ذمم)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۴۷ طبع بولاق، المغنی ۸/ ۳۹۶، ۳۹۹، ۳/ ۴۰۲، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۰۵، ۱۷۲، ۲۲۵، ۲۲۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۵ طبع عتر حسن، بدائع الصنائع [illegible] طبع الامام۔

استئناس

تعریف:

۱- استئناس کا ایک لغوی معنی: استئذان ہے، اور کہا جاتا ہے: "استأنس به" اس کا دل اس سے مطمئن ہوگیا اور "استأنس الحيوان" اس کی وحشت جاتی رہی (۱)۔

اس لفظ کا فقہی استعمال مذکورہ لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استئذان:

۲- استئذان: کسی چیز کے بارے میں اذن طلب کرنا ہے، لہذا پہلے استعمال کے اعتبار سے استئذان استئناس کے مترادف ہے۔

اول- بمعنی استئذان

اجمالی حکم:

۳- استئناس شرعی طور پر فی الجملہ مطلوب ہے، اور اس میں کچھ تفصیل ہے جس کی جگہ اصطلاح "استئذان" ہے (۲)۔

دوم- بمعنی اطمینان قلب

۴- استئناس بمعنی اطمینان قلب: اس کی چند صورتیں ہیں، مثلاً سفر میں رفقاء کی وجہ سے اطمینان قلب، نیکوں کی صحبت کی وجہ سے اطمینان قلب، قریب المرگ اور سخت مریض کو اطمینان دلانا تاکہ اس کی وجہ سے اس کو اطمینان قلب حاصل ہو، اور یہ بھی فی الجملہ مطلوب ہے کہ اس میں خیر ورحمت ہے، لیکن اگر اس میں گھر والے کو تکلیف ہو یا کسی برائی کا ذریعہ ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم" (۱) (پھر جب کھانا کھا چکو تو اٹھ کر چلے جایا کرو، اور باتوں میں جی لگا کر مت بیٹھے رہا کرو، اس بات سے نبی کو ناگواری ہوتی ہے، سو وہ تمہارا لحاظ کرتے ہیں)۔

علماء نے جمعہ وجماعت چھوڑنے کی اجازت دی ہے اگر اس کی ادائیگی میں قافلہ سے پیچھے رہ جانے کا اندیشہ ہو، کیونکہ اس کی وجہ سے رفقاء کے سبب جو اطمینان قلب حاصل تھا، فوت ہو جاتا ہے، اور تیمم جائز ہے اگر پانی کی تلاش میں رفقاء چھوٹ جائیں یا قریب المرگ یا مریض کو اس کی وجہ سے (یعنی پانی کی تلاش میں جانے کی وجہ سے) مشقت ہو، فقہاء نے اس کا تفصیلی بیان تیمم، سفر، جنائز اور مرض کے ذکر میں کیا ہے (۲)۔

سوم- بمعنی وحشت ختم ہونا

۵- وحشی جانور کو مانوس کرنے کے لئے سدھانا جائز ہے، اس میں یہ مصلحت ہے کہ اس کی کھال یا ہڈی یا گوشت وغیرہ سے فائدہ اٹھایا جائے، وحشی جانور کے استئناس پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً اس کا ذبح کرنا مانوس جانور کے ذبح کرنے کی طرح ہوگا اگر وہ

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ (أنس)۔

(۲) القرطبی ۱۲/ ۲۱۲ طبع دار الکتب، الفخر الرازی ۲۳/ ۱۹۶، الآلوسی ۱۸/ ۱۳۲، ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، ۲۶۵ طبع بولاق۔

(۱) سورۂ احزاب / ۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۶ طبع زکریا یوسف، ابن عابدین ۱/ ۳۸۳ طبع بولاق، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۹۹ طبع احیاء التراث العربی، المغنی ۱/ ۲۳۹ طبع سعودیہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۹، ۱۵۰ طبع دار الفکر۔

ماکول اللحم ہو، وہ دوسرے مانوس جانوروں پر جاری ہونے والے تصرفات کے تمام احکام اس وحشی جانور پر بھی جاری ہوں گے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے بیان "ذکاۃ" اور "صید"(۱)۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۹۸-۳۰۵، الدسوقی ۲/۱۰۳-۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/۲۶۔

استئناف

تعریف:

۱- استئناف کے لغوی معانی میں سے ابتداء کرنا اور از سر نو کرنا ہے، "استأنف الشيء" یعنی اس کے ابتدائی حصہ کو لے لیا اور اس کو شروع کیا(۱)۔

فقہاء کے یہاں اس اصطلاح کے استعمالات کی تلاش وجستجو کے بعد اس کی یہ تعریف کی جاسکتی ہے کہ کسی شرعی ماہیت وحقیقت کو کسی خاص سبب کی وجہ سے اس میں توقف اور اس کو قطع کرنے کے بعد دوبارہ شروع کرنا(۲)۔

لہذا استئناف پہلی حقیقت وعمل کو ختم کرنے کے بعد ہی ہوگا، چنانچہ رد المحتار میں ہے "ان کا قول: "واستئنافه أفضل" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا عمل کرے جس سے نماز قطع ہوجائے پھر وضو کے بعد نماز کو شروع کرے (شرح ہدایہ بحوالہ "کافی")، اور حاشیہ ابو سعود میں ان کے شیخ کے حوالہ سے ہے: اگر ایسا کام نہ کرے جس سے نماز قطع ہوجائے، بلکہ فوری طور پر جاکر وضو کر لے، پھر استئناف کی نیت سے تکبیر کہے تو یہ استئناف کرنے والا نہ ہوگا بلکہ "بناء"

(۱) تاج العروس مادہ (أنف) ۶/۲۸، المصباح المنیر مادہ (أنف) ۱/۲۵، النہایہ ۱/۷۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۲۵، المغنی ۱/۲۳۴-۲۳۵، الفروع ۱/۲۰۸، رد المحتار ۱/۱۰۳، بدائع الصنائع ۱/۲۲۰، فتح العلام، الدسوقی ۱/۵۳، المنہاج ۲/۲۷۹-۲۸۰، المجموع ۴/۵۷۔

کرنے والا ہوگا''(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بناء:

۲- بناء کے لغوی معانی میں سے یہ ہے کہ بناء منہدم کرنے کی ضد ہے۔

اصطلاح میں یہ ہے کہ شروع کی گئی اس شرعی حقیقت کو از سرنو انجام دینا جسے اس نے کسی خاص وجہ سے روک دیا تھا یا قطع کر دیا تھا اس کی انتہا تک پہنچا دیا جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک رکعت پڑھنے کے بعد نمازی کو ''حدث'' لاحق ہوجائے تو وہ وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرتے ہوئے بقیہ نماز پوری کرلے، یہ حنفیہ کے یہاں ہے(۲)۔ اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل مباحث ''صلاۃ'' میں ہے، لہذا بناء استئناف کی ضد ہے۔

ب- استقبال:

۳- استقبال کا لغوی معنی: آمنے سامنے ہونا ہے، اور شرعی معنی: استئناف کے مترادف ہے، اس کی مثال کاسانی کا یہ قول ہے: اگر حیض کے ذریعہ عدت گزارنے والی عورت ''آئسہ'' ہوجائے تو اس کی عدت مہینوں میں تبدیل ہوجائے گی، اور وہ مہینوں کے حساب سے عدت کو نئے سرے سے شروع کرے گی(۳)۔

استقبال کا معنی قبلہ وغیرہ کی طرف منہ کرنا بھی آتا ہے۔

ج- ابتداء:

۴- ابتداء کے لغوی معانی کے درمیان سے: تقدیم (مقدم کرنا) اور

(۱) رد المحتار ۱/ ۴۰۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۱۴۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۹ ۱۲۰۔ ۳/ ۲۰۱ طبع الامام حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱/ ۴ ۴۱ ، رد المحتار ۱/ ۴۹۳ ، المغنی ۱/ ۶ ۴۲۔

کسی چیز کو ابتداء سے شروع کرنا ہے، اور اصطلاحی تعریف اس سے الگ نہیں۔

ابتداء اور استئناف کے درمیان فرق یہ ہے کہ ابتداء میں عموم زیادہ ہے(۱)۔

د- اعادہ:

۵- اعادہ کے لغوی معانی میں سے: کسی چیز کو دوبارہ کرنا ہے، اور اسی معنی میں ''تکرار'' ہے۔

اصطلاح میں: امام غزالی نے موقت عبادت کے اعادہ پر بحث کرتے ہوئے اس کی تعریف یہ کی ہے: اعادہ کسی چیز کو وقت کے اندر دوبارہ کرنا ہے جب کہ اس کو ایک بار کسی خلل کے ساتھ کر چکا ہو(۲)۔

اعادہ اور استئناف میں فرق یہ ہے کہ اعادہ اس وقت ہوتا ہے جب پہلے عمل کو کسی خلل کے ساتھ (مکمل طور پر) کیا ہو، جب کہ استئناف عمل کو اس کے مکمل ہونے سے پہلے قطع کرنے کے بعد ہوتا ہے۔

ھ- قضاء:

۶- قضاء کا لغوی معنی: کسی چیز کی ادائیگی ہے، اور اصطلاح میں: امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جس چیز کا معینہ وقت فوت ہوچکا ہو اس کے مثل کام کرنا۔ استئناف اور قضاء میں فرق یہ ہے کہ قضاء وقت کے بعد ہی ہوتی ہے اور صرف معینہ اوقات والے افعال میں ہوتی، جب کہ استئناف وقت کے اندر بھی ہوتا ہے، وقت کے بعد بھی اور بسا اوقات بے وقت بھی۔

(۱) المصباح۔
(۲) المستصفی ۱/ ۹۵، رد المحتار ۲/ ۶۵۱۔

استئناف کا شرعی حکم:

۷- استئناف کے کئی شرعی احکام ہیں:

بعض حالات میں استئناف بلا اتفاق واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر حالت نماز میں قصداً کوئی شخص حدث کرے، اور مالکیہ کے یہاں بھی واجب ہے(۱) اگر نکسیر کے علاوہ کوئی اور حدث لاحق ہو، کیونکہ مالکیہ کے یہاں نکسیر کے علاوہ میں بناء نہیں ہے، اس لئے کہ یہ رخصت ہے، لہذا یہ حکم مورد نص کے ساتھ خاص ہوگا۔

اور استئناف کبھی مستحب ہوتا ہے، مثلاً کسی کو اذان دیتے ہوئے حدث لاحق ہوجائے، اور پاکی حاصل کرنے کے دوران بہت فاصلہ کی ضرورت پیش آگئی ہو تو از سر نو اذان دینا زیادہ بہتر ہے۔

اور کبھی استئناف مکروہ ہوتا ہے مثلاً مذکورہ بالا صورت میں اگر پاکی حاصل کرنے کے لئے فاصلہ معمولی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں بناء کرنا زیادہ بہتر ہے، تاکہ استئناف کرنے میں تکمیل کرنے کا وہم نہ ہو۔

اور کبھی استئناف مباح ہوتا ہے، مثلاً بیع صحیح، اور اجارہ صحیحہ میں اگر اقالہ ہوجائے یا بیع فاسد ہو تو عقد کا استئناف درست ہے۔

بحث کے مقامات:

اصطلاح استئناف کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب میں ہے، البتہ دوسرے ابواب کے مقابلہ میں عبادات کے ابواب میں اس کا استعمال زیادہ ہے، ذیل میں اس کی کچھ صورتیں پیش کی جارہی ہیں:

وضو میں استئناف:

۸- ابن مفلح کی کتاب "الفروع" میں تسمیہ کے بھول جانے کی وجہ سے وضو کی صحت پر پڑنے والے اثر کے سیاق میں آیا ہے "اگر وضو کے دوران تسمیہ یاد آجائے تو شروع سے وضو کرے، اور ایک قول یہ ہے کہ بناء کرے، اور ان (امام احمد) سے مروی ہے کہ تسمیہ مستحب ہے"(۱)، یعنی اگر وضو کرنے والے کو وضو کے دوران تسمیہ یاد آجائے تو اس پر واجب ہے کہ از سر نو وضو کرے۔ یہ حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے۔ اور معتمد قول یہ ہے کہ استئناف واجب نہیں، اور بناء جائز ہے۔

غسل میں استئناف:

۹- ابن مفلح کی "الفروع" میں غسل کی بحث میں ہے: "اور جب غسل یا وضو میں "موالات" فوت ہوجائے اور ہمارے (حنابلہ) یہاں اس کے جواز کا حکم ہو تو اتمام کے لئے از سر نو نیت ضروری ہوگی، کیونکہ حکمی نیت میں بھی فعل کا اس سے قریب ہونا شرط ہے جیسا کہ ابتدا کی حالت میں ہوتا ہے(۲)۔

اذان واقامت میں استئناف:

۱۰- درمختار میں اذان واقامت کی بحث میں ہے: "اگر کسی نے اذان یا اقامت کے دوران بات کرلی، اگرچہ وہ سلام کا جواب ہی ہو تو دوبارہ نئے سرے سے شروع کرے گا"(۳)۔

نماز میں استئناف:

۱۱- زیلعی نے کہا ہے: (اگر اس کو حدث لاحق ہو) یعنی نماز پڑھنے والے کو (تو وہ وضو کرے گا اور بناء کرے گا) اور قیاس یہ ہے کہ

---

(۱) الدسوقی ۱/۲۰۷، ردالمحتار ۱/۳۸۹، ۳۹۳، ۳۵۷، ۱۰۳، المجموع ۴/۵۱، ۵۷، نہایۃ المحتاج ۱/۱۵، المغنی ۱/۲۳۶، ۲/۹۵ طبع مطبعۃ المصر قاہرہ، فواتح الرحموت ۱/۸۵ طبع الامیریہ، بدائع الصنائع ۲/۱۳۰۔

(۱) الفروع ۱/۱۳۳، ۱۴۴ طبع دوم ۱۳۷۹ھ۔

(۲) الفروع ۱/۲۰۴-۲۰۵۔

(۳) الدر المختار بحاشیہ ردالمحتار ۱/۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲۔

در مختار میں ہے "(صغیرہ کو) اگر مہینوں کے پورے ہونے کے بعد حیض آجائے تو مستانف (نئیں) کرے گی، (اگر پہلے) مہینوں کے دوران حیض آجائے) تو حیض کے ذریعہ استئناف عدت کرے گی۔ (جیسے کہ وہ عورت مہینوں کی عدت کا استئناف کرتی ہے جس کو ایک بار حیض آئے) یا دوبارہ آئے (پھر آئسہ ہو جائے) تاکہ اصل اور بدل کا اجتماع لازم نہ آئے"(۱)۔

استار

دیکھئے: "استتار"۔

استباق

دیکھئے: "سبق"۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۳/ ۵۱۴، ۵۱۵۔

استبداد

تعریف:

۱- استبداد لغت میں استبد کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: استبد بالامر: کسی کام کو تنہا کسی کی شرکت کے بغیر انجام دینا (۱)۔

اصطلاحی مفہوم اس سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استقلال:

۲- استقلال کے لغوی معانی میں سے: خود مختاری اور خود مختاری ہے، اس معنی کے لحاظ سے استقلال اور استبداد مترادف ہیں، لیکن دوسرے لغوی استعمالات میں دونوں میں فرق ہے، چنانچہ استقلال: انقطاع (یعنی کمی) اور ارتفاع (اٹھنے) کے معنی میں بھی آتا ہے (۲)۔

ب- مشورہ:

۳- شوریٰ کا لغوی و شرعی معنی مشورہ کرنا ہے، اور یہ مشورہ کرنے میں استبداد کی ضد ہے۔

استبداد کا شرعی حکم:

۴- جس استبداد کے نتیجہ میں ضرر یا ظلم ہو وہ ممنوع ہے، مثلاً شوہر کا

(۱) المصباح المنیر: مادہ (بدد)۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس: مادہ (قلل)۔

کی ذخیرہ اندوزی میں استبداد (۱)، امام کے خصوصی اختیارات مثلاً جہاد کے بارے میں رعایا میں سے کسی کا استبداد (۲)، اور امام کی اجازت کے بغیر کسی شرعی حد (سزا) کو نافذ کرنے کے بارے میں استبداد (۳)۔ اس کی تفصیلات کے لئے دیکھئے اصطلاحات "احتکار"، "حدود" اور "جہاد" نیز فقہی کتابوں کے وہ مقامات جن کا ذکر حواشی میں ہے۔

کسی واجب کو بروئے کار لانے کے لئے جو استبداد ناگزیر ہو وہ جائز ہے، مثلاً عورت کا حج فرض ادا کرنے کے لئے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر کسی محرم کے ساتھ نکل جانا (۴)۔

استبدال

دیکھئے: "بدل"۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۲۳ طبع سعودیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۵۵، ۲۵۶ طبع اول بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۳۱ طبع عفرویہ، قلیوبی ۲/ ۱۸۶ طبع الحلبی۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۹۰، ۳۹۲، ۸/ ۱۱۰، ۱۱۷، السیاسۃ الشرعیہ ص ۵۷۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۷۱، الاختیار ۴/ ۸۴، ۸۵، ابن عابدین ۳/ ۱۴۶ طبع اول بولاق، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۲۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۴۶، المغنی ۳/ ۲۴۰ طبع سعودیہ، روض الطالب ۱/ ۴۵۶ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹ طبع دار الفکر۔

استبراء

تعریف:

۱- استبراء کا لغوی معنی: طلب براءت ہے، اور "بریٔ" کا استعمال تین معانی کے لئے ہوتا ہے، بریٔ: چھٹکارا پایا، بریٔ: پاک ہونا، دور ہونا، اور بریٔ: عذر ختم کرنا، اعذار دینا (۱)۔

استبراء کا استعمال کرتے ہوئے کہا جاتا ہے: استبرأ الذکر: یعنی اس نے عضو تناسل کو پیشاب سے پاک کیا (۲)۔

استبرأ من بولہ: پیشاب سے "استبراء" کیا یعنی مکمل پاکی حاصل کی (۳)۔

استبراء کے دو شرعی استعمال ہیں:

پہلے استعمال کا تعلق طہارت سے ہے، اس طور پر کہ وہ طہارت کی صحت کے لئے شرط ہے، اس اعتبار سے وہ "عبادات" کے مباحث میں سے ہے، اور یہ "قسم تحسین" کے تحت داخل ہے، شاطبی کہتے ہیں: تحسینات کا مفہوم مناسب اور اچھی عادات کو اختیار کرنا ہے، عبادات میں اس کی مثال نجاست کا ازالہ ہے (۴)۔

دوسرے استعمال کا تعلق انساب کی حفاظت اور ان میں خلط ملط

(۱) لسان العرب (برأ)۔

(۲) تاج العروس۔

(۳) الأساس۔

(۴) الموافقات ۲/ ۱۱۔

نہ ہونے پر اطمینان سے ہے، اور اس اعتبار سے وہ "نکاح" کے مباحث میں سے ہے، اور یہ "قسم ضروری" کے تحت داخل ہے جیسا کہ شاطبی نے ذکر کیا ہے۔

الف: طہارت میں استبراء:

۲- ابن عرفہ نے پہلے مستعمل کے اعتبار سے استبراء کی تعریف یوں کی ہے: پیشاب پاخانہ کی جگہ پر لگی ہوئی گندگی کو دور کرنا۔ اس اعتبار سے استبراء پیشاب، پاخانہ، مذی، ودی اور منی سے ہوگا(۱)، اور شافعیہ وحنابلہ کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے(۲)۔

حنفیہ نے استبراء کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ نجاست کے نکلنے سے اطمینان کا حاصل ہونا ہے (خواہ چل کر یا کھانس کر یا لیٹ کر ہو)، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ عورت کے بارے میں اس استبراء کا کوئی تصور نہیں ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

استنقاء، استنجاء، استنزاہ، اور استنثار۔

ب- استنقاء:

۳- استنقاء صفائی اختیار کرنا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مقعد کو پتھر سے یا پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں انگلیوں سے رگڑا جائے۔

ب- استنجاء:

۴- استنجاء کا مطلب پتھر اور یا پانی کا استعمال کرنا ہے۔

(۱) شرح حدود ابن عرفہ للرصاع ص ۳۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۷، مطالب اولی النہی ۱/۷۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۰ طبع ۱۲۷۲ھ۔

ج- استنزاہ:

۵- استنزاہ کا مفہوم پیشاب سے احتیاط کرنا اور بچنا ہے۔

د- استنثار:

۶- استنثار: نووی نے "تہذیب الاسماء" میں کہا: استنثر الرجل من بوله (اس نے اپنے عضو تناسل کو دبا کر باقی پیشاب نکالا)۔

لہذا ان الفاظ اور استبراء کے درمیان ربط یہ ہے کہ سب کا تعلق مخرجین (پاخانہ، پیشاب کے راستوں) کو ان سے نکلنے والی چیز سے صاف وپاک کرنے سے ہے۔

استبراء کا شرعی حکم:

۷- حنفیہ، مالکیہ اور بعض شافعیہ مثلاً قاضی حسین کی رائے یہ ہے کہ استبراء فرض ہے،(۲) جب کہ جمہور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مستحب ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ پیشاب آنا رک جائے گا تو دوبارہ نہیں آئے گا(۳)۔

قائلین وجوب کا استدلال دارقطنی کی اس حدیث سے ہے: "تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه"(۴) (پیشاب سے خوب پاکی حاصل کیا کرو، کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے)، حدیث کا تعلق اس صورت سے ہے جب اس کو اپنی عادت کے مطابق غالب گمان یا یقین ہو کہ اگر استبراء نہ کرے گا

(۱) رد المحتار ۱/۲۳۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۸۵، فتح الباری ۱/۳۳۵، حاشیہ کنون علی الزرقانی ۱/۱۳۳۔
(۲) رد المحتار ۱/۲۳۰، شرح الزرقانی ۱/۸۰، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۱/۴۰۔
(۳) شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۱/۴۰، المغنی ۱/۱۴۶ طبع اول المنار۔
(۴) حدیث: "تنزهوا من البول..." کی روایت دارقطنی (۱/۱۲۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور مرسل ہونے کو صحیح کہا ہے، اس کی سند صحیح ہے، دیکھئے: علل الحدیث لابن ابی حاتم ۱/۲۶ طبع السلفیہ۔

تو کچھ پیشاب نکل آئے گا(۱)۔

ابن عابدین کہتے ہیں: بعض فقہاء نے اس کو "ینبغی" (مناسب ہے) کے لفظ سے بیان کیا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ یہ مستحب ہو جیسا کہ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ اس کے بعد کچھ نکلنے کا اندیشہ نہ ہو، لہذا استبراء میں احتیاط و مبالغہ کی غرض سے یہ مستحب ہے(۲)۔

۸- استبراء کی دلیل دو حدیثیں ہیں:

پہلی دلیل: صحاح ستہ میں حضرت ابن عباس کی حدیث ہے: "**مر النبي ﷺ بحائط (أي بستان) من حيطان المدينة أو مكة فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما فقال النبي ﷺ يعذبان وما يعذبان في كبير ثم قال: بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله وكان الآخر يمشي بالنميمة. ثم دعا بجريدة فكسرها كسرتين فوضع على كل قبر منهما كسرة، فقيل له يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال النبي ﷺ لعله يخفف عنهما ما لم تيبسا**" (حضور ﷺ مکہ یا مدینہ کے ایک باغ سے گزرے، وہاں دو آدمیوں کی آواز سنی جن کو قبر میں عذاب ہو رہا تھا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے، اور کسی بڑی چیز میں نہیں ہو رہا ہے، پھر فرمایا: کیوں نہیں (بڑا گناہ ہے)، ان میں سے ایک تو اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا چغل خوری کرتا پھرتا تھا، پھر آپ نے (کھجور کی ایک ہری) ٹہنی منگوائی اور اس کے دو ٹکڑے کرکے ہر قبر پر ایک ٹکڑا رکھ دیا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! آپ نے ایسا کیوں کیا؟ فرمایا: امید ہے کہ جب تک یہ سوکھیں ان کا عذاب ہلکا رہے)، بخاری نے اس کی روایت کی ہے(۳)۔

ابن حجر نے اس حدیث کی شرح میں کہا ہے: "**لا يستتر**" اکثر روایات میں دو تاء کے ساتھ ہے، پہلی تاء پر زبر اور دوسری تاء پر زیر ہے، البتہ ابن عساکر کی روایت میں "**يستبرئ**" (باء موحدہ کے ساتھ) لفظ استبراء سے مشتق ہے، پھر فرمایا: اور استبراء والی روایت میں احتیاط کے اعتبار سے مبالغہ زیادہ ہے۔

دوسری دلیل: حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**"(۱) (پیشاب سے احتیاط کرو کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے)۔

مشروعیت استبراء کی حکمت:

۹- علی اجہوری کہتے ہیں: استبراء عقل سمجھ میں آنے والی بات ہے، امر تعبدی نہیں، اس لئے کہ استبراء کی وجہ سے حدث کا نکلنا جو منافی وضو ہے بند ہو جاتا ہے(۲)۔

اس بنیاد پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ بے وضو شخص کو اگر غالب گمان ہو کہ نجاست کا نکلنا بند نہیں ہوا ہے تو اس کا وضو درست نہیں، اس لئے کہ احکام کی بنیاد بالاتفاق غالب ظن پر ہے(۳)۔

استبراء کا طریقہ:

۱۰- استبراء پاخانہ سے ہوتا ہے یا پیشاب سے، اگر پاخانہ سے ہو تو دلی طور پر یہ احساس کافی ہے کہ مخرج سے جو پاخانہ نکلنے والا تھا نکل گیا، وہاں کچھ نکلنے کو اب باقی نہیں ہے۔

اور اگر استبراء پیشاب سے ہو تو مرد کا ہوگا یا عورت کا، اگر عورت

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۴۳، المغنی ۱/۱۶۳۔

(۲) رد المحتار ۱/۲۳۰۔

(۳) حدیث: "يعذبان وما يعذبان ..." کی روایت بخاری (فتح الباری

= ۱/۳۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۴۰، ۲۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) نیل الاوطار ۱/۱۰۳۔

(۲) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۸۱۔

(۳) سابقہ حوالہ۔

ہوتو حنفیہ کے نزدیک اس پر استبراء واجب نہیں، ہاں پیشاب سے فراغت کے بعد تھوڑا انتظار کرے، پھر استنجاء کرے، اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عورت اپنے پیٹ کو دبا کر استبراء کرے۔

اگر مرد ہوتو جس چیز کی بھی اس کو عادت ہو اس کے ذریعہ سے استبراء ہوجاتا ہے، بشرطیکہ اس کا یہ عمل وسوسہ تک نہ لے جائے (۱)۔

استبراء کے آداب:

۱۱ - استبراء کے کچھ آداب ہیں، مثلاً خود سے وسوسہ کو دور کرے۔ غزالی نے کہا: استبراء کے بارے میں بہت زیادہ فکر نہ کرے، ورنہ وسوسہ پیدا ہوگا اور پھر دشواری ہوگی (۲)۔

وسوسہ دور کرنے کا ایک طریقہ "نضح" ہے یعنی پانی کا چھینٹا مارے۔ چھینٹا کس جگہ مارے؟ اس میں اختلاف ہے، نووی نے نقل کیا ہے کہ وسوسہ دور کرنے کے لئے وضو کے بعد تھوڑا سا پانی لے کر شرم گاہ پر چھینٹا مارے۔

ایک قول یہ ہے کہ استنجاء سے فراغت کے بعد کپڑے پر چھینٹا مارے تاکہ وسوسہ دور ہوجائے (۳)۔

غزالی نے کہا ہے: اگر تری کا احساس ہو تو یہ فرض کرے کہ یہ پانی کا بقیہ حصہ ہے، اگر اس کو تکلیف ہو (یعنی اس سے الجھن ہو) تو اس پر پانی کا چھینٹا مارلے تاکہ یہ پہلو اس کے نزدیک قوی ہوجائے، اور شیطان اس میں وسوسہ پیدا نہ کرسکے، روایت میں ہے کہ حضور ﷺ سے ایسا کیا گیا ہے (۴)، اس روایت کو امام نسائی نے حکم سے انہوں نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ أخذ حفنة من ماء فقال بها هكذا" (رسول اللہ ﷺ جب وضو فرماتے تو ایک چلو پانی لے کر اس طرح کرتے تھے)۔ ایک دوسری روایت حکم ابن سفیان سے ہے، انہوں نے فرمایا: "رأيت رسول الله ﷺ توضأ ونضح فرجه" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے وضو کیا اور شرم گاہ پر چھینٹا مارا)، امام احمد کی روایت میں ہے: "فنضح فرجه"۔ سندی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ "نضح" سے مراد پانی سے استنجاء کرنا ہے، لہذا روایت میں "وضو کیا" سے مراد "وضو کا ارادہ کیا" ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ "نضح" سے مراد استنجاء کے بعد شرم گاہ پر پانی کا چھینٹا مارنا ہے تاکہ شیطانی وسوسہ دور ہوجائے، اور یہی جمہور کی رائے ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ آپ ﷺ چھینٹا مارنے کا عمل بسا اوقات وضو سے فراغت تک مؤخر فرماتے تھے (۱)۔

دوم: نسب میں استبراء:

۱۲ - نسب میں استبراء کا مفہوم ہے: عورت کا حمل سے بری ہونے کا اطمینان حاصل کرنا۔ کہا جاتا ہے کہ: استبرأت المرأة: یعنی حمل سے اس کے بری ہونے کا اطمینان کیا گیا (۲)۔

ابن عرفہ نے اس کی جو تعریف کی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے: آقا کا اپنی باندی کو شرعی طور پر مقررہ مدت تک چھوڑے رکھنا جس سے یہ معلوم ہوجائے کہ رحم خالی ہے (۳)۔

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۳۰، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۴۱، شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۸۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۵۵، الاحیاء ۱/ ۱۳۶۔
(۲) الاحیاء ۱/ ۱۳۶۔
(۳) طرح التثریب ۲/ ۸۶۔
(۴) الاحیاء ۱/ ۱۳۶۔

(۱) حاشیۃ السندی علی النسائی ۱/ ۸۶، ۸۷، اس کی سند میں اضطراب ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے الاستیعاب (۱/ ۳۶۱ طبع مطبعۃ نہضۃ مصر) میں کہا ہے اس حدیث کے شواہد سنن دار قطنی (۱/ ۱۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہیں۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) شرح حدود ابن عرفہ للرصاع ص ۲۱۷۔

۱۳- استبراء سے واقفیت حیض کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ حیض آنا رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے، اور کبھی اتنی مدت تک انتظار کے ذریعہ استبراء ہوتا ہے، جس میں حمل نہ ہونے کا اطمینان ہو جائے، اور کبھی وضع حمل کے ذریعہ استبراء ہوتا ہے، اور کبھی ٹھہرے ہوئے حمل کے زندہ یا مردہ، تام الخلقت یا ناقص الخلقت حالت میں پیدا ہونے سے ہوتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

عدت:

۱۴- عدت اس انتظار کا نام ہے، جو نکاح ختم ہونے پر عورت پر لازم ہوتا ہے (۲)۔ لہذا عدت اور استبراء میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ دونوں ایسی مدت کا نام ہیں، جس میں عورت انتظار کرتی ہے تاکہ اس سے استمتاع حلال ہو جائے۔

۱۵- تاہم ان دونوں کے درمیان درج ذیل پہلوؤں کے لحاظ سے فرق ہے:

الف۔ قرافی کہتے ہیں کہ: عدت واجب ہے اگر چہ ہموں کو یقین ہو کہ رحم خالی ہے، مثلاً شوہر عورت سے دس سال غائب رہنے کے بعد طلاق دے یا وفات پا جائے، نیز اسی طرح اگر کسی کی صغیرہ اس بیوی ہو جو گود میں ہو، اور اس کے شوہر کا انتقال ہو جائے، جب کہ استبراء کا یہ حکم نہیں ہے، اور عدت ہر حال میں واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں تعبدی (عبادت ہونے کا) پہلو غالب ہے (۳)۔

ب۔ استبراء میں ایک حیض کافی ہے جب کہ عدت میں ایک حیض کافی نہیں۔

(۱) الفروق ۳/ ۲۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۹۸۔

(۳) الفروق ۳/ ۲۰۵۔

ج۔ استبراء میں "قرء" سے مراد حیض ہے جب کہ عدت میں "قرء" سے مراد حیض ہے یا طہر اس میں اختلاف ہے۔

د۔ عدت میں جماع کرنے سے بعض علماء کے نزدیک جماع کی ہوئی عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے، جبکہ مدت استبراء کے دوران مملوکہ باندی سے جماع کرنے سے بالاتفاق وہ ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہوتی (۱)۔

آزاد عورت کا استبراء:

۱۶- آزاد عورت کے حق میں استبراء پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ واجب ہے یا مستحب اور کن حالات میں مطلوب ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مزنیہ (جس عورت سے زنا کیا گیا ہو) کے بارے میں مالکیہ کے نزدیک استبراء واجب ہے، اور یہی امام محمد بن حسن سے منقول ہے، امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ مستحب ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کی طلاق کو اس کے حاملہ ہونے پر معلق کرے تو اس عورت کا استبراء کرنا مستحب ہے، اور اگر غیر حاملہ ہونے پر معلق کرے تو استبراء واجب ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ میراث کی ایک صورت میں استبراء کرایا جائے گا، وہ صورت یہ ہے کہ ایک عورت کا لڑکا جو اس کے سابق شوہر سے ہو، مر جائے اور اس لڑکے کا اصل فرع میں سے کوئی موجود نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا استبراء کرایا جائے گا (یعنی ایک حیض عورت اس طرح گذارے گی کہ اس کا موجودہ شوہر اس سے صحبت نہ کرے) تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ آیا اس لڑکے کے انتقال کے وقت وہ حاملہ تھی یا نہیں، اگر حاملہ تھی تو اس کے حمل کو وارث قرار

(۱) الفروق ۳/ ۲۰۵۔

دیا جائے گا۔

نیز اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی آزاد عورت کا استبراء واجب ہے، جس پر حد یا قصاص نافذ کرنا واجب ہو چکا ہو تا کہ زندہ حمل کے حق کی رعایت ہو(۱)۔ اس کی دلیل غامدیہ کا مشہور واقعہ ہے(۲)۔

۱۷- مالکیہ نے جن مسائل میں آزاد عورت کے استبراء کے وجوب کی صراحت کی ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف- اگر اس عورت کا حمل ظاہر ہو جس سے نکاح صحیح ہوا ہو، اور خلوت کا علم نہ ہو، شوہر وطی کا منکر ہو اور لعان کے ذریعہ حمل کی نفی کرے، تو وضع حمل کے ذریعہ اس عورت کا استبراء ہوگا(۳)۔

ب- شادی شدہ آزاد عورت کے ساتھ زنا کے طور پر وطی کی گئی (تو استبراء واجب ہوگا) اور اسی طرح کا قول حنفیہ کا ہے(۴)۔

ج- جب وطی بالشبہ ہو، مثلاً وطی کرنے والے نے اس عورت کو اپنی بیوی سمجھا۔

د- ایسے نکاح کے ذریعہ وطی جس کے فاسد ہونے پر اجماع ہے اور اس کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوتی ہو، مثلاً نسب یا رضاعت کی وجہ سے حرام ہو۔

ھ- اگر کوئی شخص کسی عورت کو اغوا کر کے لے گیا یعنی وہ اغوا کنندہ کے ساتھ کچھ دیر رہی، اور اس سے خلوت ہوئی اگر چہ اغوا کار دعوی کرے کہ اس نے اس سے ہم بستری نہیں کی اور عورت اس کی تصدیق بھی کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مرد پر یہ تہمت ہو سکتی ہے کہ اس نے اپنی سزا کو ہلکا کرنے کے لئے ایسا کیا ہو، اور عورت پر یہ تہمت ہو سکتی ہے کہ اس نے ظاہری طور پر اپنی عزت

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، ۲/ ۲۹۲، قلیوبی ۳/ ۵۲، المغنی ۷/ ۸۷، ۴۱۶/۷ طبع الریاض۔

(۲) واقعہ غامدیہ کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) منح الجلیل ۴/ ۱۹۹۔

(۴) بدائع ۳/ ۱۹۸۱ طبع الامام۔

بچانے کے لئے ایسا کیا ہو نیز اس لئے کہ یہ اللہ کا حق ہے اور نیز اس کی وجہ سے وطی کا گمان ہوتا ہے(۱)۔

استبراء کی مشروعیت کی حکمت:

۱۸- عورتیں آزاد ہوں یا باندیاں، ان کے استبراء کی مشروعیت میں حکمت یہ ہے کہ اختلاط انساب کو روکنے کے لئے اچھی طرح رحم کے خالی ہونے کا علم ہو جائے، اور حفظ نسب اسلامی شریعت کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے(۲)۔

باندی کا استبراء:

باندی کا استبراء کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحب بھی، درج ذیل صورتوں میں واجب ہے:

الف- اس باندی کی ملکیت ملنے کے وقت جس سے وطی کا ارادہ ہو:

۱۹- اگر ملکیت کے اسباب میں سے کسی سبب کی بنیاد پر باندی حاصل ہو اور اس سے وطی کا ارادہ کیا جائے تو اس کا استبراء واجب ہے۔

اور اس حد تک تمام مذاہب میں اجمالی طور پر اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے اوطاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں فرمایا: "لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض"(۳) (کسی

(۱) شرح الزرقانی ۴/ ۲۰۲، الفروق ۴/ ۱۲۲۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۴۶۔

(۳) المبسوط ۱۳/ ۱۴۶، اور حدیث "لا توطأ حامل ..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۲۱۳، ۲۱۳ طبع المطبع الانصاری دہلی) اور احمد (۳/ ۶۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

حاملہ عورت سے وضع حمل سے قبل وطی نہ کی جائے اور غیر حاملہ سے حیض آنے تک وطی نہ کی جائے)۔

قیاس سے اس کی دلیل بقول سرخسی یہ ہے کہ قیدی عورت جس کے حصہ میں آئے ملک رقبہ کے سبب وہ استمتاع کا مالک ہوگا اور اس کی وجہ سے استبراء واجب ہوگا۔ اور یہ حکم خریدی ہوئی یا ہبہ شدہ باندی کی طرف بھی متعدی ہوگا، اور اس کی حکمت اپنے نطفہ کو خلط ملط ہونے سے بچانا ہے۔ اصل مسئلہ میں اتفاق کے بعد تفصیل میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ نے استبراء کے واجب ہونے کے لئے چند شرائط ذکر کی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

اول: رحم کا حمل سے خالی ہونا غیر یقینی ہو، اس شرط کے قائل ابن سریج، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی ہیں، اور متاخرین کی ایک جماعت نے اس کو راجح قرار دیا ہے(۱)۔ اور یہی امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابویوسف سے مروی ہے جب کہ امام ابوحنیفہ، جمہور شافعیہ اور امام احمد کی اکثر روایات کے مطابق رائے یہ ہے کہ استبراء ضروری ہے، کیونکہ علت موجود ہے یعنی باندی کی ذات کا مالک ہونے کی وجہ سے اس سے استمتاع کا مالک ہونا۔

دوم: جس کی طرف ملکیت منتقل ہورہی ہے انتقال ملکیت سے قبل اس کے لئے اس عورت سے وطی مباح نہ ہو، مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی کو خرید لیا جس سے اس نے خریدنے سے قبل عقد نکاح کر لیا تھا، اس صورت میں اس کے لئے استبراء واجب نہیں ہے۔

مباح ہونے سے مراد معتبر مباح ہونا ہے، جو حقیقت کے مطابق ہو، لیکن اگر یہ انکشاف ہوجائے کہ اس کے لئے وطی حلال نہ تھی تو استبراء واجب ہے۔ اور یہی شافعیہ وحنابلہ کے یہاں معتمد ہے۔

سوم: ملکیت کے عدم پر اس باندی سے استمتاع حرام نہ ہو، اگر حرام ہوجائے تو استبراء واجب نہیں ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کی بہن کو خرید لیا یا ایسی باندی خریدی جس کی شادی دوسرے سے ہوئی ہو خواہ اس کے شوہر نے وطی کی ہو یا نہ کی ہو(۲)۔

ب- باندی کی شادی کرنے کا ارادہ:

۲۰- آقا پر اپنی باندی کا استبراء کرنا ضروری ہے، اگر اس کی شادی کرنا چاہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس نے اس سے جماع کیا ہو، یا باندی نے اس کے پاس رہتے ہوئے زنا کیا ہو، جب کہ جس سے خریدا ہے اس نے اس باندی سے وطی کرنے کا اقرار کیا ہو، اور اس کے علاوہ صورتوں میں آقا پر اس کا استبراء واجب نہیں ہے۔

حنفیہ وشافعیہ نے زنا اور وطی کے درمیان تفصیل کی ہے کہ اگر آقا اس سے وطی کرے تو استبراء واجب ہے اور اگر اس کے پاس رہتے ہوئے زنا کرے تو شادی کرنے سے قبل آقا پر اس کا استبراء لازم نہیں(۳)۔

ج- موت یا آزادی کی وجہ سے ملکیت کا زوال:

۲۱- اگر آقا مر جائے تو اس کے وارث پر اس باندی کا استبراء ضروری ہے، جو اس کو آقا کی طرف سے وراثت میں ملی ہے، وارث اس باندی سے استمتاع، استبراء کے بعد ہی کرسکتا ہے، خواہ اس کا آقا (موت کے وقت اس کے پاس) موجود رہا ہو یا کسی دوسری جگہ رہا ہو جب

---

(۱) نیل الاوطار ۷/ ۹۰۔

(۱) شرح الزرقانی ۳/ ۲۲۶، الدسوقی ۲/ ۴۰۷، المغنی ۷/ ۵۱۳، المدونہ ۵/ ۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳۔

(۲) المبسوط ۱۳/ ۱۴۹، الزرقانی ۴/ ۲۲۷۔

(۳) المبسوط ۱۳/ ۱۵۲-۱۵۳، الحطاب ۴/ ۱۶۸، الزرقانی ۴/ ۲۲۷، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵۔

سے باندی کے پاس آ سکتا ہو اور خواہ آقا نے اس سے وطی کا اقرار کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور اسی طرح اگر باندی شادی شدہ رہ چکی ہو، اس کی عدت گزر چکی ہو، اور عدت گزرنے کے بعد آقا کا انتقال ہوا ہو، اور یہ اس لئے کہ وہ اس وقت آقا کے لئے حلال تھی۔

لیکن اگر عدت پوری نہ ہوئی ہو یا آقا کی موت کے وقت وہ شوہر والی ہو تو استبراء واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی استبراء واجب نہیں جب آقا ایسی جگہ ہو کہ باندی تک اس کی رسائی ناممکن ہو اور اس کا غائب ہونا استبراء کے بقدر یا اس سے زیادہ مدت تک دراز ہو (۱)۔

رہی ام ولد (ام ولد وہ باندی ہے جو آقا کے زیر استعمال رہی ہو اور اس کے نطفہ سے اس کے بچے پیدا ہوئے ہوں) تو عتق کے بعد اس کے لئے لازمی طور پر استبراء ضروری ہے، اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ آقا کا فراش اگر اس باندی سے زائل ہو چکا ہو جس سے وہ وطی کرتا تھا، تو استبراء واجب ہے، اس سے وطی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، خواہ اس کا فراش عتق کی وجہ سے زائل ہوا ہو یا موت کی وجہ سے، اور خواہ اس پر مدت استبراء گزر چکی ہو یا نہ گزری ہو (۲)۔

د- فروخت کی وجہ سے ملکیت کا زوال:

۲۲- اگر آقا باندی کو فروخت کرنا چاہے تو دو حال سے خالی نہیں:

اس سے قبل اس سے وطی کی تھی یا نہیں۔

اگر وطی نہیں کی تھی تو اس باندی کو بلا استبراء فروخت کر سکتا ہے، البتہ امام احمد اس کے استبراء کو مستحب کہتے ہیں۔

اگر باندی سے آقا وطی و استمتاع کر رہا تھا تو امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ فروخت سے قبل آقا پر اس کا استبراء واجب ہے، البتہ امام احمد آئسہ (یعنی زیادہ عمر کی وجہ سے جس کا حیض بند ہو گیا ہو) اور غیر آئسہ میں تفصیل کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت عبد الرحمن بن عوف پر اس وجہ سے نکیر کی تھی کہ انہوں نے ایک باندی کو جس سے وطی کرتے تھے استبراء سے قبل فروخت کر دیا تھا (۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اس صورت میں استبراء مسنون ہے، یہ استبراء فروخت کرنے سے قبل ہوگا، تاکہ اس کے بارے میں اس کو واقفیت رہے، اور حنفیہ نے کہا: یہ مستحب ہے (۲)۔

ھ- سوء ظن کی وجہ سے استبراء:

۲۳- مازری نے کہا ہے: اور جس باندی کے حاملہ ہونے کا امکان ہے، اس کے استبراء کے بارے میں دو قول ہیں، مازری نے اس کی مثالیں دی ہیں مثلاً: باندی کا اس اندیشہ سے استبراء کہ اس نے زنا کیا ہے، اور اسی کی تعبیر "استبراء سوء الظن" سے کی گئی ہے (۳)۔

مدت استبراء:

جس عورت کا استبراء مطلوب ہے اس کے چند حالات ہیں مثلاً:

آزاد عورت، باندی جو حیض کی عمر کو پہنچ چکی ہو اور اسے حیض آ رہا ہو، حاملہ، اور وہ عورت جس کو صغر سنی یا کبر سنی کی وجہ سے حیض نہ آ رہا ہو۔

آزاد عورت کا استبراء:

۲۴- آزاد عورت کا استبراء اس کی عدت کی طرح ہے، البتہ تین مسائل میں ایک حیض کے ذریعہ استبراء کافی ہے، زنا یا ردت کی حد اس پر نافذ کرنے کے لئے اس کا استبراء تاکہ اس کا غیر حاملہ ہونا ظاہر

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۴/ ۱۴۳۔
(۲) حوالہ سابق، نیز دیکھئے: قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۹۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۱۵۔
(۲) الشروانی ۸/ ۲۷۵، المبسوط ۱۳/ ۱۵۱۔
(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۴/ ۱۶۸۔

ہو جائے، اس لئے کہ حاملہ ہونا حد کے نفاذ سے مانع ہے یا حمل کی نفی کرنے کے لئے لعان کرنے والی عورت کے بارے میں (استبراء ہو تو ایک حیض سے ہوگا) اور وہ عورت جس سے زنا کیا گیا ہو اس کے بارے میں ایک حیض پر اکتفا کرنا، یہ حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ اور حنابلہ میں سے دونوں کی ایک روایت ہے۔ اور ان دونوں کی دوسری روایت یہ ہے کہ تین حیض کے ذریعہ اس کا استبراء ہوگا(۱)۔

حائضہ باندی کا استبراء:

۲۵ - امام مالک، شافعی، احمد (ایک روایت کے مطابق)، عثمان، عائشہ، حسن، شعبی، قاسم بن محمد، ابو قلابہ، مکحول، ابو ثور اور ابو عبید کی رائے ہے کہ اگر باندی کو ہر ماہ یا اس سے کم و بیش پر عورتوں کی عادت کی طرح حیض آتا ہو تو اس کا استبراء ایک مکمل حیض کے ذریعہ ہوگا، خواہ یہ استبراء طر وملت کا ہو یا حق کا یا وفات کا، وہ ام ولد ہو یا نہ ہو۔

حنفیہ نے ام ولد اور غیر ام ولد میں تفریق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر وہ غیر ام ولد ہو تو اس کا استبراء ایک مکمل حیض کے ذریعہ ہوگا، رہی ام ولد تو اگر وہ آقا کے آزاد کرنے کی یا اس کی موت کی وجہ سے آزاد ہو جائے تو اس کی عدت تین قروء (حیض) ہے، کیونکہ حضرت عمر وغیرہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہے(۲)۔

حاملہ کا استبراء:

۲۶ - مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر عورت حاملہ ہو تو اس کا استبراء اس کے مکمل وضع حمل سے ہوگا، اگرچہ استبراء کے واجب ہونے کے ایک لمحہ بعد ہی وضع حمل ہو جائے۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ قیدی باندی یا اس باندی کا استبراء جس سے آقا کا فراش زائل ہو چکا ہو اس کے وضع حمل کے ذریعہ ہوگا، اور اگر باندی خریدی ہوئی ہو اور وہ حاملہ ہو (خواہ اس کے شوہر کا حمل ہو یا پھر باشبہ کی وجہ سے حاملہ ہو) تو فی الحال استبراء نہیں، عدت یا نکاح کے زوال کے بعد استبراء واجب ہے اس لئے کہ استمتاع کے حلال ہونے کا وجود اس کے بعد ہی ہوتا ہے، اگرچہ ملکیت اس پر مقدم ہو، کیونکہ اس ملکیت کے ساتھ دوسرے کا حق مشغول ہے، اور زنا کی وجہ سے حاملہ عورت کو اگر مدت حمل کے دوران حیض نہ آتا ہو تو اس کا استبراء وضع حمل کے ذریعہ ہوگا، اور اگر حیض آتا ہو تو بھی صحیح قول کے مطابق یہی حکم ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استبراء حمل کے بعد ایک حیض کے ذریعہ ہو جائے گا(۱)۔

اس باندی کا استبراء جس کو صغر سنی یا کبر سنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو:

۲۷ - امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ جس باندی کو صغر سنی یا کبر سنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو وہ تین ماہ انتظار کرے گی، ابن رشد نے "المقدمات" میں نقل کیا ہے کہ مالکیہ کے مذہب میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا استبراء ایک ماہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ ڈیڑھ ماہ ہے، ایک قول دو ماہ کا ہے اور ایک قول تین ماہ کا ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں مشہور ہے اور یہی حسن، ابن سیرین، نخعی اور ابو قلابہ کا قول اور مذہب شافعی کا دوسرا قول ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب اور امام شافعی سے راجح روایت یہ ہے کہ اس کا استبراء صرف ایک ماہ کے ذریعہ ہوگا، اس کی علت یہ بتائی گئی ہے کہ ایک ماہ میں اس جیسی عورت کے علاوہ میں طہر اور حیض آجاتا ہے، نیز

---

(۱) الزرقانی ۳/۲۰۳۔

(۲) الزرقانی ۳/۲۰۱، المغنی ۷/۵۰۰، المدونہ ۲/۵۲، بدائع الصنائع ۳/۲۰۰، الموسوعہ ۱۳/۳۸۔

(۱) الشروانی ۸/۲۷۷، المغنی ۸/۲۱۵، روضۃ الطالبین ۸/۴۲۶۔

اس لئے کہ مہینہ شرعی طور پر طہر و حیض کے قائم مقام ہے(۱)۔

دوران استبراء باندی سے استمتاع کا حکم:

۲۸- امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ جس باندی کا استبراء ہو رہا ہو استبراء کی مدت پوری ہونے تک اس کا بوسہ نہیں لے گا، نہ اس سے مباشرت کرے گا، اور نہ ہی اس کی شرم گاہ کو دیکھے گا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے وہ فروخت کرنے والے سے حاملہ ہو اور بیع فروختگی باطل ہو اور مذکورہ تصرفات ملکیت کے بغیر جائز نہیں ہیں، امام احمد نے ان سے اتفاق کیا ہے، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ جو باندی وطی کی طاقت رکھتی ہو اور جو وطی کی طاقت نہ رکھتی ہو ان دونوں میں فرق ہے(۲)۔

دوران استبراء عقد اور وطی کا اثر:

۲۹- جس باندی کا استبراء جاری ہو اس سے عقد کرنا تمام مذاہب میں حرام ہے، اور وطی بدرجہ اولی حرام ہے، اور حرمت کے پیدا ہونے کے اعتبار سے اس کے اثرات کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے(۳)۔

دوران استبراء سوگ منانے (ترک زینت) کا حکم:

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوران استبراء عورت پر سوگ منانا نہ واجب ہے، نہ مستحب ہے، اس لئے کہ سوگ منانے کی مشروعیت نعمت نکاح کے زائل ہونے کی وجہ سے ہے(۴)۔

(۱) المبسوط ۱۳/۱۴۶، المقدمات ۲/۸۵، الشروانی ۸/۲۷۷۔
(۲) المبسوط ۱۳/۱۴۶، المدونہ ۲/۱۵۹، الزرقانی ۴/۲۳۰، عمدة القاری ۵/۲۹۱، القلیوبی ۴/۶۱، المغنی ۷/۵۱۱۔
(۳) الزرقانی ۴/۱۶۵-۱۶۶، ابن قاسم العبادی ۸/۲۷۷، المغنی ۷/۵۱۳۔
(۴) المغنی ۷/۵۱۷، حاشیة الدسوقی علی الشرح ۲/۵۰۳، الاشراف علی مسائل الخلاف ۲/۱۷۳، ابن عابدین ۲/۶۱۸۔

استبضاع

تعریف:

۱- الف- استبضاع لغت میں بضع سے ماخوذ ہے جس کا معنی کاٹنا اور پھاڑنا ہے، نکاح اور جماع میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔

بضع (باء کے ضمہ کے ساتھ) کے معنی جماع اور خود شرم گاہ کے بھی ہیں(۱)۔ اس معنی کے لحاظ سے استبضاع کا معنی: طلب جماع ہے، اور اسی سے نکاح استبضاع آتا ہے جس کی تعریف ابن حجر نے یہ کی ہے: دور جاہلیت میں مرد اپنی بیوی سے کہتا تھا: "أرسلي إلى فلان واستبضعي منه" یعنی فلاں کے پاس قاصد بھیج کر اس سے مباضعت یعنی جماع طلب کرو(۲)۔ یہ دور جاہلیت میں تھا جس کو اسلام نے ختم کردیا۔

ب- استبضاع لغت میں ایک اور معنی میں آتا ہے: استبضاع الشیء: یعنی کسی چیز کو "بضاعت" (سامان) بنانا(۳)۔ اس لئے کہ بضاعت مال کے اس حصہ کو کہتے ہیں کہ جس کو انسان تجارت کے لئے بھیجے۔

نکاح استبضاع کا اجمالی حکم:

۲- چونکہ نکاح استبضاع خالص زنا ہے اس لئے اس پر وہی آثار مرتب ہوں گے جو زنا پر مرتب ہوتے ہیں یعنی حد ہونا، شبہ کی

(۱) تاج العروس، لسان العربیة مادہ (ب ض ع)۔
(۲) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/۱۵۱ طبع المطبعة البہیة المصریة ۱۳۴۸ھ۔
(۳) لسان العرب۔

وجہ سے وطی کا تاوان ہونا، استبراء کا واجب ہونا، اور زانی کے ساتھ اس وطی سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب لاحق نہ کرنا، بلکہ بچے کا نسب صاحب فراش سے ثابت ہوگا، الا یہ کہ صاحب فراش انکار کردے اور انکار کی شرائط پائی جائیں، اس کے علاوہ اور دوسرے آثار (دیکھئے اصطلاح: زنا)۔

تجارت میں استبضاع:

۴- بعض فقہاء لفظ استبضاع کو اس صورت پر بھی بولتے ہیں کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ مال دے تاکہ وہ اس میں کوئی کام کرے اور شرط یہ ہو کہ سارا نفع صاحب مال کا ہوگا، کام کرنے والے کا کچھ نہ ہوگا، اس صورت میں صاحب مال کو مستبضع اور مبضع (ضاد کے کسرہ کے ساتھ) کہا جاتا ہے اور کام کرنے والے کو: **مستبضع** اور **مبضَع معه** (ضاد کے زبر کے ساتھ) کہتے ہیں، اور اس معاملہ کو استبضاع اور ابضاع کہتے ہیں(۱)۔

اس کے احکام جاننے کے لئے دیکھئے: "ابضاع"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۳۴۴، ۴/ ۴۸۹ طبع اول بولاق، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۵/ ۲۵۵ طبع مطبعۃ النجاح طرابلس لیبیا۔

استتابہ

تعریف:

۱- استتابہ لغت میں: توبہ طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **استتبت فلانا**: میں نے اس سے اپنے گناہ سے توبہ کرنے کا مطالبہ کیا۔ اور توبۂ گناہ پر ندامت اور اس کو چھوڑنا ہے، اور استتابہ: اس سے توبہ کرنے کا مطالبہ کیا(۱)۔ اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

استتابہ کا شرعی حکم:

۲- مالکیہ کے یہاں مرتد سے توبہ کرانا واجب ہے، شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں بھی معتمد قول یہی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کو کوئی شبہ ہو تو اس کو دور کیا جائے گا، حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ مرتد سے توبہ کرانا مستحب ہے، کیونکہ اس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے(۲)۔

زندیقوں اور باطنیوں سے توبہ کرانا:

۳- زندیقوں اور باطنیہ کے فرقوں سے توبہ کرانے کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: مالکیہ کا مذہب، حنفیہ کے یہاں "ظاہر" اور شافعیہ وحنابلہ

(۱) لسان العرب ۱/ ۲۳۳ طبع بیروت، المصباح المنیر، المغنی ۸/ ۵۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۵، ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، الدسوقی ۴/ ۳۰۴، قلیوبی ۴/ ۱۷۷، المغنی ۸/ ۱۲۴۔

کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ اس سے نہ توبہ کرائی جائے گی اور نہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی، بلکہ اس کو قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا" (۱) (البتہ جن لوگوں نے توبہ کی اور اصلاح کرلی اور حق بات کو بیان کردیا)۔ اور زندیق سے کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی جس سے اس کا رجوع اور توبہ معلوم ہو اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتا تھا اور کفر کو چھپاتا تھا۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو اس نے توبہ کا اظہار کردیا، اور توبہ سے پہلے اس کی جو حالت تھی اس میں کچھ اضافہ نہیں ہوا، یعنی اسلام کا اظہار، نیز اس لئے کہ وہ باطن میں خلاف ظاہر کا اعتقاد رکھتے ہیں۔

دوم: حنفیہ کے یہاں غیر ظاہر الروایہ اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ اس سے توبہ کرائی جائے گی کیونکہ وہ مرتد کے حکم میں ہے، لہذا اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے (۲)۔

دیکھئے: زندقہ۔

جادوگر سے توبہ کرانا:

۴- جادوگر سے توبہ کرانے کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: حنفیہ کا ظاہر مذہب، مالکیہ کی ایک رائے، اسی طرح حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی، اور صحابہ سے منقول روایتوں کا ظاہر مفہوم بھی یہی ہے، کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے کسی جادوگر سے توبہ کرائی ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی روایت ہے: "إن الساحرة سألت أصحاب النبي ﷺ وهم متوافرون هل لها من توبة فما أفتاها أحد" (ایک جادوگر عورت نے صحابہ کرام سے جن کی اچھی خاصی تعداد تھی دریافت کیا کہ کیا اس کے لئے توبہ کی گنجائش ہے؟ تو کسی نے بھی اس کو فتوی نہیں دیا)۔ اور اس لئے کہ جادو جادوگر کی ذات میں پائی جانے والی ایک معنوی چیز ہے اور اس لئے بھی کہ وہ فساد کی سعی کرتا ہے۔

دوم: شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ وحنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے توبہ کرائی جائے گی، اور اگر توبہ کرے تو مقبول ہے، اس لئے کہ جادو شرک سے بڑھا ہوا نہیں، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرعون کے جادوگروں کی توبہ قبول کی، نیز یہ کہ جادوگر اگر کافر ہو پھر اسلام لائے تو اس کا اسلام اور توبہ درست ہے، تو جب ان دونوں (ساحر اور کافر) کی توبہ مقبول ہے، تو ان میں سے ایک (مسلم جادوگر) کی توبہ درست ہے (دیکھئے اصطلاح: "سحر")، اور اس کا حکم مرتد کا ہوگا، جب تک توبہ نہ کرلے قید کیا جائے گا (۲)۔

تارک فرض سے توبہ کرانا:

۵- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ انکار یا تحقیر کے بغیر فرض چھوڑنے والے سے توبہ کرائی جائے گی کیونکہ اس کی توبہ قبول ہوتی ہے، اگر وہ توبہ کرنے سے انکار کرے تو حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ توبہ یا موت تک اس کو قید رکھا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ کا قول اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر وہ توبہ کرنے سے گریز کرے تو قتل کردیا جائے گا، یہی جمہور کا مختار مذہب ہے (۳)۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۱۸، ۳/ ۲۹۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الجمل ۵/ ۱۲۶ طبع احیاء التراث، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۷ طبع عیسی الحلبی، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۶ طبع شقرون، المغنی ۶/ ۲۹۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۱) اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر (۱/ ۲۴۹ طبع دار الاندلس) میں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۶۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵، ۲۷۸، المغنی ۸/ ۱۵۳، ابن عابدین ۱/ ۳۱ طبع بولاق۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۰۸۔

استتار

تعریف:

۱- استتار لغت میں ڈھکنا اور چھپنا ہے۔

کہا جاتا ہے: استتر و تستر (اس نے پردہ کیا) جارية مستترة (۱) (پردہ نشین لڑکی)۔ فقہاء نے اسی لفظ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے، اسی طرح انہوں نے اس لفظ کو نماز میں سترہ بنانے کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔

سُترہ (سین کے ضمہ کے ساتھ) دراصل ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے پردہ کیا جائے، پھر فقہ میں اس کا غالب استعمال اس لکڑی یا مٹی کے ڈھیر پر ہونے لگا جس کو نمازی اپنے آگے بناتا ہے (۲) تاکہ کوئی اس کے آگے سے نہ گزرے۔

اور صدقہ کے چھپانے کو "ستر صدقہ" بھی کہا جاتا ہے۔

استتار کا شرعی حکم:

۲- ان حالات اور افعال کے اعتبار سے جن میں استتار ہوتا ہے اس کا حکم الگ الگ ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

استتار بمعنی نمازی کا سترہ بنانا:

۳- نمازی کے لئے سترہ بنانا بالاتفاق مشروع ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "ليستتر أحدكم ولو بسهم" (۱) (تم میں سے ہر ایک کو سترہ بنانا چاہئے اگرچہ تیر کے ذریعہ ہو)۔ پھر اس کے حکم کے بارے میں کہ واجب ہے یا سنت یا مستحب، فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے جس کی جگہ "سترہ مصلی" کی اصطلاح ہے (۲)۔

جماع کے وقت استتار:

۴- استتار سے مراد یہاں دو چیزیں ہیں:

اول: جماع کے وقت لوگوں کی نگاہوں سے چھپنا۔

دوم: جماع کے وقت بدن ڈھکنا۔

اول: جماع یا تو ستر کے کھلنے کی حالت میں ہوگا یا نہ کھلنے کی حالت میں؟

اگر ستر کے کھلنے کی حالت میں ہو تو ہلا جماع استتار فرض ہے، اور اگر ستر کا کچھ بھی حصہ ظاہر ہونے کی حالت میں نہ ہو تو باتفاق فقہاء استتار سنت ہے، اور اس میں لاپرواہی کرنے والا مخالف سنت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا أتى أحدكم أهله فليستتر" (۳) (جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے تو پردہ کر لے) فقہاء نے کہا ہے کہ یہاں امر استحباب کے لئے ہے۔

نیز اس حالت میں پردہ نہ کرنا دناءت اور غیرت کے خلاف ہے (۴)۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس، لسان العرب۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۰، الدردیر علی خلیل ۱ ر ۲۴۳، المغنی ۲ ر ۲۳۷۔

---

(۱) حدیث: "ليستتر ...." کی روایت حاکم (۱ ر ۲۵۲ مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے مناوی نے فیض القدیر (۵ ر ۳۸۶ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) میں اس پر مرسل ہونے کا حکم لگایا ہے۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۰، الدردیر علی خلیل ۱ ر ۲۴۳، المغنی ۲ ر ۲۳۷۔

(۳) اس کی روایت ابن ماجہ نے کتاب النکاح باب التستر عند الجماع میں کی ہے۔

(۴) البحر الرائق ۳ ر ۲۳۷ طبع المطبعۃ العلمیہ، فتاوی قاضی خاں ۳ ر ۴۰۸ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، البجیرمی علی منہج الطلاب ۳ ر ۳۳۶ طبع مصطفی محمد، بدعہ

دوم: (جماع کے وقت برہنہ ہونا) اگر چہ زوجین کے ساتھ کوئی اور نہ ہو جو ان کو دیکھے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو جماع کے لئے برہنہ کر سکتا ہے، اور حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ گھر چھوٹا ہو، ان کی دلیل حضرت بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "قلت يا رسول الله عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟ قال: احفظ عورتك إلا من زوجتك، أو ما ملكت يمينك، قلت: يا رسول الله! أرأيت إن كان القوم بعضهم من بعض؟ قال إن استطعت ألا تريها أحدا فلا تريها، قلت يا رسول الله، فإن كان أحدنا خاليا قال فالله أحق أن يستحيي منه من الناس" (۲) (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہمارے ستر کا کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے چھپاؤ، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر مرد ہی مرد ہوں تو کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر ایسا کر سکو کہ کسی کو اپنی شرم گاہ نہ دکھاؤ تو ضرور ایسا کرو، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر کوئی تنہا ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں کے مقابلہ میں اللہ سے زیادہ حیا کرنی چاہئے)۔

نیز عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "إياكم والتعري! فإن معكم من لا يفارقكم إلا عند الغائط وحين يفضي الرجل إلى أهله، فاستحيوهم وأكرموهم" (۱) (برہنہ ہونے سے بچو، کیونکہ تمہارے ساتھ ایسے لوگ رہتے ہیں جو صرف قضاء حاجت کے وقت تم سے جدا ہوتے ہیں اور جس وقت آدمی اپنی بیوی سے ملتا ہے، لہذا تم ان سے حیا کرو اور ان کی عزت کرو)۔

حنابلہ کے یہاں یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عتبہ بن عبد سلمی کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "إذا أتى أحدكم أهله فليستتر ولا يتجردا تجرد العيرين" (۲) (جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے تو پردہ کر لے، اور دونوں گدھوں کی طرح برہنہ نہ ہوں)۔

۵- کیا چیز پردہ کے خلاف ہے:

الف- میاں بیوی کے ساتھ گھر میں کسی باشعور بیدار شخص کی موجودگی پردہ کے خلاف ہے، خواہ وہ اس کی بیوی ہو یا باندی یا کوئی اور (۳)، جو دیکھ رہا ہو یا آہٹ محسوس کر رہا ہو (۴)۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ حسن بصری سے دریافت کیا گیا کہ اگر مکان میں کسی کی دو بیویاں ہوں؟ تو انہوں نے فرمایا: صحابہ کرام یہ پسند نہیں کرتے تھے کہ آدمی کسی ایک بیوی سے جماع کرے اور دوسری دیکھ رہی ہو یا محسوس کر رہی ہو (۵)۔

= الطالبين ۷/ ۲۰۱ طبع المكتب الاسلامي، نهاية المحتاج ۶/ ۲۰۵ طبع مصطفى البابي الحلبي ۱۳۵۷ھ، حاشية الشرواني على التحفة ۷/ ۵۰۰، المغني لابن قدامہ ۸/ ۱۳۵ طبع المنار، منتهى الارادات ۲/ ۲۲۹ طبع دار الجيل، الشرح الكبير على متن الخرقي ۸/ ۱۳۳ طبع المنار، حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل ۳/ ۳۰۶-۳۰۷ طبع بولاق ۱۳۰۶ھ، حاشية محمد بن المدني على كنون على شرح الزرقاني لمختصر خليل ۳/ ۳۰۷۔

(۱) نيل الأوطار ۶/ ۱۹۵، مراقی الفلاح مع حاشية الطحطاوی رص ۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۱۶، المغنی والشرح الکبیر ۸/ ۱۳۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳۔

(۲) حدیث "احفظ عورتك..." کی روایت ابو داؤد نے کتاب الحمام میں، ابن ماجہ نے کتاب النکاح میں، ترمذی نے کتاب الادب میں اور احمد بن حنبل (۵/ ۳) نے کی ہے۔

---

(۱) اس کی روایت ترمذی نے کتاب الادب میں کی ہے

(۲) اس کی روایت ابن ماجہ نے کتاب النکاح، باب التستر عند الجماع میں کی ہے۔

(۳) حاشية الشرواني على تحفة المحتاج شرح المنهاج ۷/ ۵۰۰۔

(۴) الرہونی ۳/ ۳۰۶-۳۰۷، المغنی ۸/ ۱۳۵۔

(۵) مخطوطہ مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۳۰۔

ب۔ سونے والے کی موجودگی بھی پردہ کے منافی ہے۔ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ عدوی نے متن خلیل کی شرح زرقانی پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: جائز نہیں کہ آدمی اپنی بیوی یا باندی کے پاس آئے جب کہ اس کے ساتھ مکان میں کوئی بیدار یا سویا ہو ہو(۱)، اس لئے کہ سونے والا ہو سکتا ہے کہ جاگ جائے اور ان دونوں کو اس حالت میں دیکھ لے۔

ج۔ جمہور مالکیہ کے نزدیک غیر ذی شعور چھوٹے بچے کا وجود بھی پردہ کے منافی ہے کیونکہ حضرت ابن عمر جماع کے وقت گود کے بچے کو بھی باہر نکال دیتے تھے(۲)۔ جب کہ جمہور (جن میں بعض مالکیہ بھی ہیں) کی رائے ہے کہ بے شعور کی موجودگی پردہ کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت اور حرج ہے۔

جماع کے وقت پردہ نہ کرنے پر مرتب ہونے والے اثرات:

۶- اگر شوہر جماع کے وقت لوگوں سے پردہ نہ کرتا ہو اور اپنی عورت کو بستر پر بلائے تو عورت کو انکار کرنے کا حق ہے، اور اس انکار سے وہ نافرمان نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ انکار برحق ہے، نیز اس لئے کہ یہ حیا وغیرت کے خلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے(۳)، مالکیہ وحنابلہ کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں۔

قضاء حاجت کے وقت پردہ کرنا:

۷- اس کے تحت دو چیزیں آتی ہیں: لوگوں کی نظر سے پردہ کرنا، اور قبلہ سے پردہ کرنا اگر آبادی کے باہر ہو۔

اول: اصل یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت ستر کا چھپانا واجب ہے اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو جس کے لئے شرم گاہ کو دیکھنا جائز نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: "عورۃ" میں ہے۔ اسی طرح بعض فقہاء کے نزدیک سنت یہ ہے کہ بیت الخلاء کے وقت بذات خود انسان اپنی ذات کو بھی چھپائے۔

رہا کسی آڑ کے ذریعہ قبلہ سے پردہ کرنا تو بعض فقہاء کی رائے ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنا جائز ہے اگر قبلہ کی طرف کوئی آڑ موجود ہو۔

اور بعض فقہاء علی الاطلاق قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنے کو حرام قرار دیتے ہیں۔ قبلہ سے پردہ کرنے کے متعلق تفصیل "قضاء حاجت" کی اصطلاح میں ہے۔

غسل کے وقت پردہ کرنا:

الف- جس کے لئے کسی کی شرمگاہ کا دیکھنا جائز نہیں اس سے پردہ کا وجوب:

۸- جس کے لئے غسل کرنے والے کے ستر کا دیکھنا جائز ہے اس کی موجودگی میں غسل کرتے ہوئے پردہ کرنا فرض ہے، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں(۱)۔ اس کی دلیل فرمان نبوی ہے: "**احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما ملکت یمینک**"(۲) (اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرم گاہ کو چھپاؤ)۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی ۳/۱۶۷۔

(۲) حاشیۃ العدوی ۳/۱۶۷۔

(۳) البحر الرائق ۳/۲۳۷، شرح البجیرمی علی منہج الطلاب ۳/۳۶۲ طبع مصطفی محمد، نہایۃ المحتاج ۶/۲۷۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۷ھ۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۰۵، ۲۲۵، حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۸، الخرشی علی خلیل ۱/۳۶، المغنی ۱/۲۳۱۔

(۲) حدیث: "احفظ عورتک..." کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۱۸ طبع عیسی الحلبی) واحمد (۵/۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۱/۳۸۶ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے نیز اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے تحت ہو چکی ہے۔

"وعن أم هانئ قالت: "ذهبت إلى رسول الله عام الفتح فوجدته يغتسل وفاطمة تستره فقال: من هذه؟ فقلت: أنا أم هانئ"(۱) (حضرت ام ہانی سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: فتح مکہ کے سال میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں گئی تو آپ ﷺ کو غسل کرتے ہوئے پایا، اور فاطمہؓ آپ ﷺ کے لئے پردہ کئے ہوئی تھیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کون ہے؟ میں نے عرض کیا: میں ام ہانی ہوں)۔ دیکھئے: اصطلاح "عورۃ"۔

اگر کسی کے سامنے شرم گاہ کھولے بغیر غسل ناممکن ہو تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں ستر کے کھلنے کی وجہ سے غسل واجب ساقط نہ ہوگا اگر مرد مردوں کے درمیان یا عورت عورتوں کے درمیان ہو، اس کی وجہ دو ہیں:

اول: جنس کا اپنے ہم جنس کو دیکھنا غیر جنس کے دیکھنے کے مقابلہ میں ہلکا ہے۔

دوم: غسل فرض ہے، لہذا ستر کھلنے کے ڈر سے اس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر عورت مردوں کے درمیان، یا مرد عورتوں کے درمیان ہو یا خنثی مردوں یا عورتوں کے درمیان ہو، یا دو خنثی ساتھ ہوں تو غسل کے لئے ستر کو کھولنا جائز نہیں بلکہ یہ لوگ تیمم کریں گے، لیکن شارح "منیۃ المصلی" اس تفصیل سے متفق نہیں ہیں، دوسرے حضرات نے یہ اجازت اس لئے دی ہے کہ منہی عنہ کا ترک فعل مامور بہ پر مقدم ہے، اور غسل کا بدل تیمم ہے(۲)۔

جس شخص کے لئے ستر کا دیکھنا حرام ہے اس کی موجودگی میں غسل کے وقت ستر کھولنے کے حرام ہونے کے بارے میں حنابلہ کی عمومی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفیہ کے تابع ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے میں اگر ستر کے کھلنے کی نوبت آرہی ہو تو تیمم کیا جائے گا، اس لئے کہ ستر کے چھپانے کا کوئی بدل نہیں، نیز یہ کہ ستر کا چھپانا نماز کے لئے اور لوگوں کی نگاہوں سے بچنے کے لئے واجب ہے، اور اس کی خاطر ممنوع چیز کا ارتکاب مباح ہو جاتا ہے، مثلاً کسی آدمی کا ریشمی کپڑے کے ذریعہ پردہ کرنا جب پردہ کے لئے وہی متعین ہو جائے (یعنی دوسرا کپڑا میسر نہ ہو)، لیکن پانی سے طہارت حاصل کرنے کا بدل موجود ہے اور اس کی وجہ سے ممنوع کا ارتکاب مباح نہیں ہوتا (۱)۔ اور اسی وجہ سے حضرات سلف وائمہ بغیر لنگی کے حمام میں داخل ہونے کی سختی سے ممانعت کرتے تھے، ابن ابی شیبہ نے اس سلسلہ میں حضرت علی ابن ابو طالب، محمد بن سیرین، ابو جعفر محمد بن علی، اور سعید بن جبیر کے آثار نقل کیے ہیں، یہاں تک کہ انہوں نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے لکھا کہ کوئی شخص لنگی کے بغیر حمام میں ہرگز داخل نہ ہو، اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے بصرہ میں اپنے عامل کو لکھا: حمد وصلاۃ کے بعد! اپنے حدود کے لوگوں کو حکم دو کہ لنگی کے بغیر حمام میں داخل نہ ہوں، اور انہوں نے حمام میں تہبند کے بغیر داخل ہونے والوں اور حمام میں داخل ہونے کی اجازت دینے والے مالکان کے لئے سخت سزائیں مقرر کیں، حضرت عبادہ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ حمام کے مالک اور بغیر تہبند کے حمام میں داخل ہونے والے کو مارتے تھے (۲)۔

---

(۱) بخاری نے اس حدیث کی روایت کتاب الغسل، باب من اغتسل عریانا میں کی ہے (فتح الباری ۱/ ۳۰۶، ۳۰۸)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، ۲۲۵، المغنی ۱/ ۲۲۳۔

(۱) منح الجلیل ۱/ ۸۷، المجموع ۲/ ۲۷۵۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۹ مخطوط استنبول، شعب طوب قوسرای، تحت نمبر ۳۳۳، ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ الریاض، شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۲ طبع دار العروبہ۔

ب- بیوی کی موجودگی میں شوہر کا غسل کے لئے پردہ کرنا:

۹- بالاتفاق میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی میں برہنہ غسل کر سکتا ہے (۱)، اس لئے کہ حدیث سابق میں ہے: "احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما ملکت یمینک" (اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرمگاہ کی حفاظت کرو) اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے وہ فرماتی ہیں: "کنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد من قدح یقال له الفرق" (۲) (میں اور حضور ﷺ (دونوں ایک ساتھ) ایک برتن سے غسل کرتے تھے، اور وہ برتن پیالہ یا کونڈا جس کو "فرق" کہتے ہیں)(متفق علیہ)۔

کیلے غسل کرنے والے کا پردہ کرنا:

۱۰- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اکیلا آدمی برہنہ غسل کر سکتا ہے (۳)۔ اس کی دلیل بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "کانت بنو إسرائیل یغتسلون عراة ینظر بعضهم إلی بعض، وکان موسی یغتسل وحده، فقالوا: والله ما یمنع موسی أن یغتسل معنا إلا أنه آدر (منفوخ الخصیة) فذهب مرة یغتسل، فوضع ثوبه علی حجر، ففرّ الحجر بثوبه، فخرج موسی في إثره یقول: ثوبي یا حجر، حتی نظر بنو إسرائیل إلی موسی، فقالوا: والله ما بموسی من بأس، وأخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا" (۱) (بنی اسرائیل کے لوگ ننگے نہایا کرتے تھے، ایک دوسرے کو دیکھتے تھے اور موسیٰ علیہ السلام اکیلے ہو کر نہاتے تھے، بنی اسرائیل کہنے لگے: خدا کی قسم! موسیٰ ہمارے ساتھ اس وجہ سے نہیں نہاتے کہ ان کے خصیے بڑھے ہوئے ہیں، ایک بار موسیٰ علیہ السلام اپنا کپڑا ایک پتھر پر رکھ کر نہانے لگے، پتھر ان کا کپڑا لے بھاگا، موسیٰ اس کے پیچھے یہ کہتے ہوئے لپکے: پتھر! میرا کپڑا دے، دو، یہاں تک کہ بنو اسرائیل نے حضرت موسیٰ کو (ننگا) دیکھ لیا، اور کہنے لگے: خدا کی قسم! موسیٰ میں کوئی بیماری نہیں ہے، موسیٰ نے اپنا کپڑا لے لیا، اور پتھر کو مارنے لگے)۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "بینا أیوب یغتسل عریانا فخر علیه جراد من ذهب فجعل أیوب یحتثي في ثوبه فناداه ربه: یا أیوب ألم أکن أغنیتک عما تری؟ قال: بلی وعزتک ولکن لا غنی بي عن برکتک" (۲) (ایک بار حضرت ایوبؑ ننگے نہا رہے تھے، ان پر سونے کی ٹڈیاں گرنے لگیں، وہ ان کو اپنے کپڑے میں پکڑ پکڑ کر رکھنے لگے، ان کے رب نے ان کو پکارا: کیا میں نے تم کو ان چیزوں سے غنی کو تم دیکھ رہے ہو بے نیاز نہیں کیا؟ حضرت ایوبؑ نے کہا: بے شک تیری عزت کی قسم! لیکن تیرے کرم سے میں نہیں بے نیاز ہو سکتا ہوں)۔

رسول اللہ ﷺ نے ان واقعات کو بلا نکیر بیان فرمایا جو جواز کی دلیل ہے، اس لئے کہ ہم سے قبل کی شریعت ہمارے لئے بھی ہے اگر ہماری شریعت میں اس کے خلاف حکم موجود نہ ہو۔

امام مالک سے کھلی جگہ میں غسل کرنے کے بارے میں دریافت

---

(۱) المحلی ۱۰/۳۳۳، فتاوی قاضی خان ۳/۴۰۷، مغنی المحتاج ۱/۵۷، الخرشی ۳/۳۶۳، المحلی ۷/۵۸، فتح الباري ۱/۳۰۳ طبع المطبعة البهية ۱۳۴۸ھ۔

(۲) حدیث: "کنت أغتسل..." کی روایت بخاری (فتح الباري ۱/۳۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۵۷، المحلی ۱/۲۳۳، فتح الباري ۱/۳۰۷۔

(۱) حدیث: "کانت بنو إسرائیل..." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباري ۱/۳۸۵ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

(۲) فتح الباري ۱/۳۰۷۔

کیا گیا تو فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے، عرض کیا گیا کہ اے ابوعبد اللہ (امام مالک) اس کے بارے میں ایک حدیث ہے تو امام مالک نے اس پر نکیر کی اور حیرت سے فرمایا: کیا آدمی کھلی جگہ میں غسل نہیں کر سکتا؟ آدمی کے لئے کھلی جگہ میں غسل کرنے کی اجازت امام مالک کی طرف سے اسی صورت میں ہے جب کسی کے گزرنے کا اندیشہ نہ ہو، اور یہ کہ شریعت نے انسانوں سے ستر چھپانے کو واجب قرار دیا ہے فرشتوں سے نہیں، اس لئے کہ آدمی پر مقرر فرشتے کسی بھی حال میں اس سے جدا نہیں ہوتے، فرمان باری ہے: "ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد" (۱) (وہ کوئی لفظ منہ سے نکلنے نہیں پاتا مگر یہ کہ اس کے پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار ہے)، نیز فرمایا: "وإنَّ عَلَيْكُمْ لَحافظِينَ كِراماً كاتِبِينَ يَعْلَمُونَ ما تَفْعَلُونَ" (۲) (درآنحالیکہ تمہارے اوپر (ہماری طرف سے) یاد رکھنے والے معزز لکھنے والے (مقرر) ہیں، وہ جانتے ہیں اس کو جو کچھ تم کررہے ہو)۔

اور اسی وجہ سے امام مالک نے حیرت سے فرمایا: آدمی کھلی جگہ میں غسل نہ کرے! کیونکہ فرشتوں کے حق میں کھلی جگہ اور بند جگہ برابر ہے (۳)۔

البتہ یہ جواز کراہت تنزیہی کے ساتھ ہے، لہٰذا پردہ کرلینا مستحب ہے (۴)، اس لئے کہ امام بخاری نے تعلیقاً اور دوسرے حضرات نے موصولاً بہز عن ابیہ عن جدہ معاویہ بن حیدہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: "احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ماملكت يمينك، قلت: يا رسول الله فإن كان أحدنا خاليا؟ قال: فالله أحق أن يستحيي منه من الناس" (۱) (اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرم گاہ کو چھپاؤ، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر ہم میں سے کوئی تنہا ہو؟ فرمایا: لوگوں کے مقابلہ میں اللہ سے زیادہ حیا کرنی چاہئے)۔

حضرت عبد الرحمن بن ابی لیلی کی رائے ہے کہ غسل کے وقت پردہ کرنا واجب ہے، اگرچہ خلوت میں ہو (۲)، ان کا استدلال بخاری، ابوداؤد اور نسائی کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو کھلی جگہ میں غسل کرتے ہوئے دیکھا، تو آپ ﷺ منبر پر جلوہ فروز ہوئے اور حمد وثنا کے بعد فرمایا: "إن الله عزوجل حليم حيي ستير يحب الحياء والستر فإذا اغتسل أحدكم فليستتر" (۳) (اللہ تعالی بردبار، حیادار اور پردہ پوشی کرنے والا ہے، حیا اور پردہ کو پسند کرتا ہے، لہٰذا جب تم میں سے کوئی غسل کرے تو پردہ کرلے)۔

عورت کا اعضاء زینت کا پردہ کرنا:

۱۱ - عورت کے لئے ضروری ہے کہ شوہر اور محارم کے علاوہ سے پردہ کرتے ہوئے اپنے ستر کو چھپائے اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کرے (۴)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يا أيها النبي قل لأزواجك

---

(۱) سورۂ ق / ۱۸۔

(۲) سورۂ انفطار / ۱۰ - ۱۲۔

(۳) حاشیۃ الرہونی ۱/ ۲۲۶۔

(۴) فتح الباری ۱/ ۳۸۶، نیل الاوطار ۱/ ۲۵۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۵۷ھ، مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، شرح الرہونی ۱/ ۲۲۶ طبع اول بولاق ۱۳۰۶ھ، المغنی ۱/ ۲۳۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۷۔

(۱) تحفۃ المحتاج مع شرح المنہاج ۳/ ۲۹، اور حدیث کی تخریج فقرہ (۴) کے تحت آچکی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۳۸۶، نیل الاوطار ۱/ ۲۵۳۔

(۳) ابوداؤد نے کتاب الحمام میں اور نسائی نے کتاب الاغتسال باب الاستتار عند الاغتسال میں اس حدیث کی روایت کی ہے۔

(۴) تفسیر طبری ۱۸/ ۱۱۸، ۱۱۹، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۲۸۔

"وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن"(۱) (اے نبی! آپ کہہ دیجئے اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور (عام) ایمان والوں کی عورتوں سے کہ اپنے اوپر نیچی کر لیا کریں اپنی چادریں تھوڑی سی)۔

محارم وغیرہ سے حصہ کے چھپانے کے وجوب کے سلسلے میں، نیز چہرہ، ہتھیلی اور قدم کے چھپانے کے بارے میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کی جگہ اصطلاح: "تزین" اور "عورۃ" ہے۔

بدکاری کی پردہ پوشی:

۱۲ – جو شخص کسی معصیت مثلاً شراب نوشی اور زنا کاری میں مبتلا ہوجائے، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو چھپائے اور اپنی برائی کو ظاہر نہ کرے، اسی طرح اگر کسی کو اس کی بدکاری کا علم ہوجائے تو اس کی پردہ پوشی کرے، اور اس کو سمجھائے اور حتی الامکان کسی ذریعہ سے اس کو روکے۔

۱۳ – باتفاق فقہاء اگر انسان سے کوئی معیوب کام سرزد ہوجائے تو اپنی پردہ پوشی اس کے لئے مستحب ہے، اور اپنی بدکاری کی اطلاع کسی کو نہ دے حتی کہ قاضی کو بھی نہیں کہ اس پر حد یا تعزیر قائم کرے(۲)۔ اس لئے کہ بخاری وغیرہ میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "كل امتي معافى إلا المجاهرين وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملا ثم يصبح وقد ستره الله تعالى فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا وكذا وقد بات يستره ربه ويصبح يكشف ستر الله عنه"(۳) (میری امت کے سب لوگوں کو اللہ تعالیٰ بخش دے گا مگر جو لوگ گناہ کو ظاہر کریں، اور گناہ کو ظاہر کرنے میں یہ بھی شامل ہے کہ آدمی رات میں کوئی (برا) کام کرے حالانکہ اللہ نے اس کو چھپائے رکھا، لیکن وہ صبح کو ایک ایک سے کہتا پھرے: یارا! میں نے رات کو یہ کیا، جبکہ اللہ تعالیٰ نے رات بھر اس کے عیب کو چھپائے رکھا، اور وہ صبح کو اللہ کی پردہ پوشی کو فاش کرنے لگے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "من أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فإنه من يبدي لنا من صفحته نقم عليه كتاب الله"(۱) (جو ان فواحش میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے تو اللہ کے پردہ سے اس کو چھپائے رکھے، کیونکہ جو اپنے اعمال میں سے کچھ ہمارے سامنے ظاہر کرے گا ہم اس پر اللہ کا حکم نافذ کریں گے)، اور حضرت ابوبکر صدیق نے فرمایا: "اگر میں کسی شرابی کو پکڑ لوں تو مجھے یہی پسند ہے کہ اللہ اس پر پردہ ڈال دے، اور اگر میں کسی چور کو پکڑ لوں تو مجھے یہی پسند ہے کہ اللہ اس کی پردہ پوشی کرے"(۲)۔ اور حضرات صحابہ: ابوبکر، عمر، علی، عمار بن یاسر، ابوہریرہ، ابوالدرداء اور حسن بن علی وغیرہ رضی اللہ عنہم (۳) سے منقول ہے کہ انہوں نے معصیت کا اعتراف کرنے والے کی پردہ پوشی کی، یا اس کی پردہ پوشی کے پیش نظر معصیت کا اقرار کرنے والے کو اس سے رجوع کرنے کی تلقین کی، اور معصیت کے اعتراف کا اپنی پردہ پوشی کرنا دوسرے کا اس کی پردہ پوشی کرنے سے بہتر ہے۔

اور حقیقت کی وجہ سے معصیت کا اظہار فخریہ انداز سے معصیت کے اظہار کی طرح نہیں ہے، ابن حجر نے کہا ہے: جس نے قصد

---

(۱) سورۂ احزاب/۵۹۔

(۲) فتح الباری ۸/ ۹۹، الفروع ۳/ ۲۴۳، منتہی الارادات ۲/ ۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۴۹۹۔

(۱) اس حدیث کی روایت حاکم، بیہقی اور امام مالک نے موطا میں [illegible] کی ہے۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ (مخطوط) ۲/ ۱۳۲۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ (مخطوط) ۲/ ۱۲۳، ۱۳۰۔

معصیت کا اظہار اور اعلان کیا اس نے اپنے رب کو ناراض کیا(۱)۔
اور خطیب شربینی نے کہا: معصیت کو ظاہر کرنے کے لئے اس کا بیان کرنا قطعی طور پر حرام ہے(۲)۔

معصیت کی پردہ پوشی کا اثر:

۱۴ - معصیت کی پردہ پوشی کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

الف - دنیوی حد قائم نہ کرنا، اس لئے کہ گناہوں کے سبب حد ہونے کے لئے اس کا ثبوت ضروری ہے (دیکھئے: اصطلاح "ثبوت")، اور جب اس نے اس کو مخفی رکھا اور اس کا اعلان نہیں کیا، اور نہ اس کا اقرار کیا، اور نہ کسی طرح سے اس کا ثبوت ہوا، تو حد نہیں ہے۔

ب - برائی کا عام نہ ہونا: فرمان باری ہے: "إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون"(۳) (یقینا جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا ہو، ان کے لئے بڑا دردناک عذاب ہے دنیا میں (بھی)، اور آخرت میں (بھی) اللہ علم رکھتا ہے اور تم علم نہیں رکھتے)۔

ج - معصیت کا ارتکاب کرنے والا اگر اس کو مخفی رکھے تو وہ توبہ کے زیادہ قریب ہے، اگر وہ توبہ کر لے تو مواخذہ ختم ہو جاتا ہے، پھر اگر معصیت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو توبہ کرنے سے مواخذہ ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اللہ سب سے زیادہ کریم ہے، اس کی رحمت اس کے غضب پر بھاری ہے، لہذا جب اللہ نے دنیا میں اس کی پردہ پوشی فرمائی تو آخرت میں اس کی پردہ دری نہیں کرے گا، اور اگر معصیت کا تعلق حقوق عباد سے ہو مثلاً قتل اور قذف وغیرہ، تو ان میں توبہ کی شرط یہ ہے کہ حق، حق دار تک پہنچا دیا جائے یا صاحب حقوق اس کو معاف کر دیں، اور اس وجہ سے اگر کسی نے خفیہ طور پر ایسا گناہ کیا جس کا تعلق کسی آدمی کے حق سے ہو تو اس حق کو حقدار کے پاس پہنچانا ضروری ہے(۱)، دیکھئے اصطلاح "توبہ"۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۰۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰۔
(۳) فتح الباری ۱۰/ ۵۰۰، اور آیت سورۂ نور ۱۹۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰، ابن عابدین ۵/ ۳۰۴، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۵۵، الشروانی ۹/ ۲۲۴-۲۲۵ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی ۱۹۷۳ء۔

استثمار

تعریف:

۱- استثمار لغت میں ثمر سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: ثمر الشيء: اگر اس سے کوئی دوسری چیز پیدا ہو (۱)۔ ثمر الرجل ماله: مال کو اچھے طریقہ پر تصرف کرکے بڑھایا، اور "ثمر الشيء" اس کی پیداوار کو کہتے ہیں، لہذا استثمار سے مراد کسی چیز سے نفع حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے۔

فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- انتفاع:

۲- انتفاع کا معنی کسی منفعت کو حاصل کرنا ہے، انتفاع اور استثمار میں فرق یہ ہے کہ انتفاع استثمار سے عام ہے، اس لئے کہ استثمار سے انتفاع کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

ب- استغلال:

۳- استغلال: غلہ کا طلب کرنا، اور غلہ ہر وہ سامان جو کسی مملوکہ چیز کے نفع سے حاصل ہو، اور یعینہ یہی استثمار بھی ہے، لہذا زمین کی پیداوار کو ثمرہ، غلہ اور ریع سب کہا جاتا ہے۔

حنفیہ کے یہاں خاص طور پر وصیت کے باب میں ثمرہ اور غلہ میں فرق ہے، چنانچہ کوئی اپنے باغ کے ثمرہ کی وصیت کرے تو اس سے مراد خاص طور پر وہ پھل ہوگا جو بوقت وصیت موجود ہو، اور اگر اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کرے تو جو موجود ہے وہ اور جو وجود میں آنے والا ہے، دونوں کو شامل ہے (۱)۔

استثمار کا شرعی حکم:

۴- اصل یہ ہے کہ قابل افزائش اموال کا استثمار مستحب ہے، کیونکہ اس میں مختلف قسم کے فائدے ہیں (۲)۔

استثمار کے ارکان:

استثمار کے لئے دو ارکان کا پایا جانا ضروری ہے: مستثمِر (دوسرے میم کے کسرہ کے ساتھ یعنی استثمار کرنے والا)، اور مستثمَر (دوسرے میم کے زبر کے ساتھ یعنی جس مال کا استثمار کیا جائے)۔

اول: مستثمِر (میم کے زیر کے ساتھ):

۵- اصل یہ ہے کہ مال کا استثمار اس کے مالک کی طرف سے ہو، لیکن کبھی کسی وجہ سے مالک مال کے بجائے کوئی اور استثمار کرتا ہے، اور اس کی دو صورتیں ہیں:

الف- نائب بنانے کی وجہ سے استثمار:

نائب بنانا کبھی مالک کی طرف سے ہوتا ہے، مثلاً وکالت، اور کبھی شریعت کی طرف سے ہوتا ہے، مثلاً (مال مجاہد کا) نگراں۔

ب- غاصبانہ استثمار:

اور کبھی اجنبی آدمی استثمار کا متولی بنتا ہے، جب کہ اس کو صاحب مال

---

(۱) مقاییس اللغۃ، لسان العرب، المصباح۔

---

(۱) اساس البلاغۃ، المغرب، المصباح المنیر، مادۂ (غل)، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۱، الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۸/ ۳۸۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۲ طبع بولاق، دیکھئے: الموسوعۃ مادۂ (ریع)۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۹۵۔

نے اجازت نہیں دی، اور نہ ہی شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہو اور اس صورت میں وہ غاصب سمجھا جاتا ہے (دیکھئے: اصطلاح غصب)(١)۔

دوم: مال مستثمَر (میم کے زبر کے ساتھ):

٦ - استثمار کے حلال ہونے کے لئے مال مستثمَر میں یہ شرط ہے کہ وہ مستثمِر (میم کے زیر کے ساتھ) کی جائز ملکیت میں ہو، یا اس شخص کی ملکیت میں ہو جس کی طرف سے مستثمر شرعی طور پر یا معاملہ کرکے نائب بنا ہے، ورنہ اس مال کا استثمار حلال نہیں ہوگا، مثلاً غصب یا چوری کا مال۔

اسی طرح ودیعت کا استثمار جائز نہیں، کیونکہ امانت دار کا قبضہ حفاظت کے لئے ہے۔

ملکیت ثمرہ:

٧ - اگر استثمار جائز ہو تو ثمرہ مالک کی ملکیت ہوگا، اور اگر ناجائز ہو، مثلاً کسی نے زمین غصب کرکے اس سے نفع حاصل کیا، تو حنفیہ کے نزدیک خبیث ملکیت کے طور پر غاصب ثمرہ کا مالک ہوگا، اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو صدقہ کردے، جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پیداوار مالک کی ہوگی، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس کو صدقہ کردے گا(٢)۔

استثمار کے طریقے:

٨ - اموال کا استثمار کسی بھی جائز طریقے سے درست ہے(٣)۔

استثناء

تعریف:

١ - استثناء لغت میں: "استثنی" فعل کا مصدر ہے، کہتے ہیں: "استثنیت الشیء من الشیء" میں نے فلاں شے کو دوسری شے سے نکال دیا، اور کہا جاتا ہے: "حلف فلان یمینا لیس فیها ثنیا ولا مثنویة ولا استثناء" (فلاں نے قسم کھائی جس میں ثنیا نہیں، مثنویہ نہیں، اور استثناء نہیں)، سب ایک معنی میں ہیں(١)۔

شہاب الدین خفاجی نے لکھا ہے کہ استثناء لغت اور استعمال میں کسی شرط کے ساتھ مقید کرنے پر بولا جاتا ہے(٢)۔ اور اسی سے فرمان باری: "ولا یستثنون"(٣) ہے یعنی انہوں نے ان شاء اللہ نہیں کہا۔

فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح میں استثناء یا تو لفظی ہوگا یا معنوی یا حکمی، استثناء لفظی: إلا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ متعدد افراد سے بعض کو نکالنا(٤)، استثنی و أخرج جیسے الفاظ کے مضارع کے صیغے سے نکالنے کا حکم بھی یہی ہے، اور سبکی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: "ایک متکلم کی طرف سے إلا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ کسی چیز کو نکالنا استثناء ہے"(٥)۔

(١) الخراج لیحیی بن آدم ص ٩٥۔
(٢) ابن عابدین ٥/ ١٢٠، الشرح الصغیر ٣/ ٥٩٥، القلیوبی ٣/ ٣٣، المغنی ٥/ ٢٧٥۔
(٣) ابن عابدین ٢/ ٥٣٣، جواہر الإکلیل ١/ ١٣٦، ٢/ ٣٧، ١٢٠، حاشیۃ القلیوبی ٣/ ٩٣، المغنی ٥/ ٥٢١، تکملہ فتح القدیر ٨/ ٢٥٣۔

(١) لسان العرب مادہ (ثنی)۔
(٢) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٥٠٩۔
(٣) سورۂ قلم/ ١٨۔
(٤) روضۃ الناظر ص ١٣٢ طبع السلفیہ ١٣٨٥ھ۔
(٥) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ٢/ ٩۔

صدر الشریعہ حنفی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ابتداء کلام کے حکم میں جو چیزیں داخل ہو سکتی تھیں، ان میں سے بعض کو الا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ داخل ہونے سے روکنا۔ انہوں نے استثناء کی تعریف میں اخراج (نکالنا) کے بجائے منع (روکنا) کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں استثناء میں اخراج (نکالنا) نہیں ہوتا، کیونکہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہ تھا کہ نکالا جاتا، لہذا استثناء داخل ہونے سے روکنے کے لئے ہے (۱)۔ اور فقہاء استثناء کو کلام انشائی یا خبری میں "انشاء اللہ" کہنے کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

یہ قسم حقیقی استثناء نہیں بلکہ عرفی استثناء ہے، اور اگر الا وغیرہ کے ذریعہ ہو تو "استثناء حقیقی" یا "استثناء وضعی" ہے (۳) مثلاً کہے: "لا افعل کذا إلا أن یشاء اللہ"، یا "لأفعلن کذا إلا أن یشاء اللہ"۔ اور استثناء عرفی کی مثال لوگوں کا یہ قول ہے: "إن یسّر اللہ" (اگر اللہ نے آسان کر دیا) یا "إن أعان اللہ" (اگر اللہ کی مدد رہی) یا "ما شاء اللہ"۔

اس تعلیق کو اگرچہ وہ حرف استثناء کے بغیر ہے، استثناء اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ کلام سابق کو اس کے ظاہر سے پھیرنے اور بدلنے میں استثناء متصل کی طرح ہے (۴)۔

استثناء معنوی: الفاظ استثناء کے بغیر مجموعہ سے کسی چیز کا نکالنا، مثلاً اقرار کرنے والا کہے: "له الدار وهذا البيت منها لي" (گھر اس کا ہے اور اس کا یہ کمرہ میرا ہے)، اس کو استثناء کے حکم میں اس لئے رکھا گیا کہ یہ قول "له جميع الدار إلا هذا البيت" کے معنی میں ہے (۵)۔

استثناء حکمی: اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ تصرف کسی ایسی چیز میں ہو جس میں دوسرے کا حق ہو، مثلاً کرایہ پر دئے ہوئے گھر کو فروخت کرنا کہ اس فروخت سے کرایہ داری ختم نہ ہوگی، اور فروختگی صحیح ہے، تو گویا ایسا ہے کہ اس چیز کی فروختگی مدت اجارہ میں اس کی منفعت کے استثناء کے ساتھ ہوئی ہے۔

فقہاء اور اصولیین کے عرف میں یہ اطلاق کم ہے، سیوطی کی الاشباہ والنظائر، اور ابن رجب کی القواعد میں اس کا ذکر آیا ہے (۱)۔ لیکن استثناء کی یہ قسم اصطلاحی استثناء کے مفہوم میں داخل نہیں، اس سے ذیل کی بحث میں استثناء کے احکام اس پر منطبق نہیں ہوں گے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تخصیص:

۲- تخصیص: عام کو اس کے بعض افراد میں محدود کرنا ہے (۲)۔ تخصیص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ میں اس کے بعض افراد داخل نہیں ہیں۔

غزالی نے کہا ہے: استثناء اور تخصیص میں فرق یہ ہے کہ استثناء میں اتصال شرط ہے، اور یہ کہ استثناء "ظاہر" و "نص" دونوں میں آتا ہے (۳)، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے: "له عليّ عشرة إلا ثلاثة" (اس کا میرے ذمہ دس ہے مگر تین)، اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے: اقتلوا المشركين إلا زيداً (مشرکین کو قتل کرو مگر زید کو)، جب کہ تخصیص نص میں بالکل ہی نہیں ہوتی، استثناء اور تخصیص میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ استثناء کے لئے قول ضروری ہے جب کہ تخصیص

(۱) التوضیح مع التلویح علی التوضیح ۲/ ۲۰ طبع صبیح۔
(۲) المصفی ۲/ ۱۵۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۳۔
(۴) المغنی ۵/ ۵۵ طبع الریاض۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۱۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۴۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۹۹۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۔
(۳) المستصفی ۲/ ۱۷۳۔

قول یا قرینہ یا فعل یا عقلی دلیل کسی سے بھی ہو سکتی ہے (۱)۔

پیش نظر رہے کہ امام غزالی نے ان دونوں کے درمیان جو پہلا فرق بیان کیا ہے کہ استثناء میں اتصال شرط ہے، تخصیص میں شرط نہیں ہے، یہ فرق حنفیہ کے یہاں نہیں ہے، کیونکہ وہ تخصیص میں بھی اتصال کے قائل ہیں۔

ب- نسخ:

۳- نسخ: شارع کا اپنے کسی حکم کو بعد کے کسی امر کے ذریعہ ختم کرنا ہے۔

اور استثناء اور نسخ میں فرق یہ ہے کہ نسخ لفظ کے تحت داخل چیز کو اٹھاتا اور ختم کرتا ہے، اور استثناء جس کلام میں آتا ہے اس کے اندر اس چیز کو لفظ کے تحت داخل ہونے سے روک دیتا ہے جو استثناء نہ ہونے کی صورت میں داخل ہوتی ہے، لہذا نسخ میں ختم کرنا اور اٹھانا (قطع و رفع) ہے جب کہ استثناء میں منع یا اخراج (روکنا یا نکالنا) ہے، نیز یہ کہ استثناء متصل ہوتا ہے جب کہ نسخ کے لئے منفصل ہونا ضروری ہے (۲)۔

ج- شرط:

۴- "إلا" اور اس جیسے الفاظ کے ذریعہ کیا جانے والا استثناء شرط و تعلیق کے مشابہ ہے، کیونکہ دونوں ہی کلام کے حکم کو ثابت کرنے سے روک دیتے ہیں، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ شرط کل کو روک دیتی ہے جب کہ استثناء بعض کو روکتا ہے۔

اور جو استثناء "مشیئت" (یعنی لفظ ان شاء اللہ اور ما شاء اللہ وغیرہ) کے ساتھ ہوتا ہے وہ شرط سے مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ پورے طور پر روکنے اور تعلیق شرط کے لحاظ کے اثر میں دونوں شریک ہیں، لیکن یہ استثناء شرط کے اندر نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں روکنے کی کوئی حد نہیں ہوتی، جب کہ شرط کے اندر روکنے کا حکم شرط کے پائے جانے تک ہی ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جائے: أكرم بني تميم إن دخلوا داري (بنی تمیم کی عزت کریں اگر وہ میرے گھر آئیں)، اس حیثیت سے استثناء بالمشیئت تعلیق و شرط کی بحث میں داخل نہیں، اور فقہاء اس کو تعلیق طلاق کے مباحث میں ذکر بھی نہیں کرتے بلکہ استثناء کے باب میں ذکر کرتے ہیں، کیونکہ نام میں دونوں شریک ہیں۔

۵- استثناء کا بنیادی ضابطہ:

نفی سے استثناء اثبات ہے اور اثبات سے استثناء نفی ہے، مثلاً "ما قام أحد إلا زيدا"، اس میں زید کے لئے قیام کا ثبوت ہے، اور "قام القوم إلا زيدا" میں زید سے قیام کی نفی ہے۔

اس میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا اختلاف ہے۔

رہے امام ابو حنیفہ تو ایک قول ہے کہ ان کا اختلاف دونوں مسئلوں میں ہے، دوسرا قول ہے کہ صرف دوسرے مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے: کہ مستثنی کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ خاموشی ہوتی ہے، چنانچہ گذشتہ مثال میں زید کے بارے میں نہ قیام کا حکم ہے نہ عدم قیام کا۔

"قام القوم إلا زيدا" کی مثال میں اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ بقول جمہور زید استثناء کی وجہ سے عدم قیام میں داخل ہو گیا جب کہ حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں رہا، البتہ یقینی طور پر یہ کہ وہ کلام اول سے نکالا ہوا ہے (۲)۔

اور امام مالک اس مسئلہ میں جمہور سے متفق ہیں کہ قسم کے علاوہ دوسرے ابواب میں نفی سے استثناء ثبوت ہے، لیکن قسم کے باب میں

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۸۳۔

(۲) المستصفی ۲/ ۱۶۳، روضۃ الناظر ص ۱۳۲۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۰۹، شرح فتح القدیر ۳/ ۴۳ طبع بولاق۔

(۲) شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۵، ۱۶، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

استثناء، اثبات نہیں ہے۔

مثلاً کسی نے قسم کھائی: "لا يلبس اليوم ثوبا الا الكتان" یعنی "آج کتان (ایک خاص قسم کا کپڑا) کے علاوہ کوئی کپڑا نہیں پہنے گا"، اور وہ اس دن ننگا بیٹھا رہا اس نے کوئی کپڑا نہیں پہنا تو جمہور کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ جب نفی سے استثناء، اثبات ہے تو اس نے قسم کھائی کہ کتان پہنے گا، اور کتان نہیں پہنا بلکہ ننگا بیٹھا رہا، اس لئے حانث ہو جائے گا۔

امام مالک کے نزدیک اس صورت میں حانث نہ ہوگا، اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے قرافی نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس مثال میں "إلا" وغیرہ صفت ہے، لہذا یہ "غیر" کے معنی میں ہے، تو گویا اس نے قسم کھائی کہ ایسے کپڑے نہیں پہنے گا جو کتان کے علاوہ ہوں۔

قرافی نے اس کی ایک توجیہ یہ بھی کی ہے کہ اس کلام کا مفہوم یہ ہے کہ کتان کے علاوہ تمام کپڑوں کے بارے میں قسم کھائی گئی ہے(۱)۔

استثناء کے اقسام:

۲ - استثناء یا تو متصل ہوگا یا منفصل ہوگا۔

استثناء متصل وہ ہے جس میں مستثنی مستثنی منہ کا جزء ہو، مثلاً "جاء القوم إلا زيدا" (زید کے علاوہ قوم آئی)۔

استثناء منقطع (اس کو منفصل بھی کہتے ہیں) وہ ہے جس میں مستثنی مستثنی منہ کا جزء نہ ہو، مثلاً فرمان باری ہے: "ما لهم به من علم إلا اتباع الظن"(۲) (ان کے پاس کوئی علم (صحیح) تو ہے نہیں ہاں بس گمان کی پیروی ہے) اس لئے کہ اتباع ظن علم نہیں ہے(۱)۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ استثناء منقطع کے ذریعہ اخراج نہیں ہوتا اور نہ تخصیص ہوتی ہے اس لئے کہ مستثنی داخل ہی نہیں ہوتا، یاد رہے کہ استثناء منقطع کے لئے ضروری ہے کہ مستثنی اور مستثنی منہ کے درمیان کسی اعتبار سے اس چیز میں مخالفت ضروری ہے جس میں موافقت کا وہم و خیال ہو سکتا ہے اور اس استثناء کا فائدہ اسی وہم کو دور کرنا ہے، اور اس سلسلہ میں وہ یمین کے مشابہ ہے جو تدارک کے لئے ہے یعنی ماسبق سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کے لئے، اور مخالفت کی مشہور صورت یہ ہے کہ مستثنی منہ کے لئے ثابت شدہ حکم کی مستثنی سے نفی کی جائے، مثلاً: "جاءني المدرسون إلا طالبا"، اس مثال میں مدرسین کے لئے مجیء (آنا) ثابت کرنے کے بعد طالب علم سے اس کی نفی کی گئی ہے۔

چونکہ استثناء منقطع کے ذریعہ اخراج (نکالنا) نہیں ہوتا، اس لئے وہ حقیقی استثناء نہیں، بلکہ مجازی ہے(۲)۔

محلی نے کہا ہے: یہی اصح ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فوراً ذہن میں استثناء متصل آتا ہے، نہ کہ منقطع۔ اور اسی کے پیش نظر ماسبق میں استثناء کی تعریف ذکر کی گئی ہے، چنانچہ ایسی تعریف کی گئی ہے جس میں استثناء منقطع داخل نہیں(۳)، اور اس مسئلہ میں کچھ مزید اقوال ہیں جن کی تفصیل کی جگہ کتب اصول ہیں۔

---

(۱) شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۵، ۱۶، الأشباہ للسیوطی رص ۳۸۸۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۵۷۔

---

(۱) "کشاف اصطلاحات الفنون" میں ہے: استثناء کے تمام الفاظ استثناء منقطع کے لئے مستعمل نہیں، بلکہ صرف "إلا"، "غیر"، "بید" اس کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۸۳، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۱۶، دیکھئے: اصطلاح (ایمان)۔

(۳) شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۲۔

صیغۂ استثناء:

الف- الفاظ استثناء:

۷- اہل لغت اور اہل اصول استثناء حقیقی کے لئے یہ الفاظ ذکر کرتے ہیں: الا، غیر، سوی، خلا، عدا، حاشا، بید، لیس، اور لا یکون (۱)۔

ب- مشیت وغیرہ کے ذریعہ استثناء:

۸- اس طرح کے استثناء کو اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله" (۲)، (اور آپ کسی چیز کی نسبت یوں نہ کہا کیجئے کہ میں اسے کل کردوں گا سوا اس (صورت) کے کہ اللہ بھی چاہے)۔

قرطبی نے کہا ہے: اس آیت میں اللہ کی طرف سے حضور پر عتاب ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے کفار کی طرف سے روح، چند نوجوانوں اور ذو القرنین کے بارے میں سوال کیے جانے پر فرمایا: کل میرے پاس آنا (۳)، اور آپ ﷺ نے ان شاء اللہ نہیں کہا، چنانچہ پندرہ دنوں تک وحی کا سلسلہ رک گیا، جس سے آپ کو گرانی محسوس ہوئی، اور کفار افواہیں پھیلانے لگے تو سورہ کہف نازل ہوئی، اور اس آیت میں آپ ﷺ کو تعلیم دی گئی کہ اللہ کی مشیت پر معلق کیے بغیر کسی چیز کے بارے میں یہ نہ کہیں کہ میں کل یہ کروں گا اور یہ کروں گا، تاکہ اس خبر کے حکم کو یقینی تحقق نہ رہے، اس لئے کہ ہوں، کیونکہ اگر یہ کہے کہ "لأفعلن كذا" (میں کل اس کو کروں گا) اور نہ کرے تو جھوٹا ہو جائے گا، اور اگر "لأفعلن ذلك إن شاء الله" کہے تو جس کی خبر دی گئی ہے وہ یقینی نہیں رہے گا۔

قرطبی نے کہا ہے: ابن عطیہ کا کہنا ہے: عبارت میں حذف ہے، پوری عبارت یہ ہے: "إلا أن تقول إلا أن يشاء الله" یا "إلا أن تقول إن شاء الله"۔

نیز انہوں نے کہا ہے: آیت قسم کے بارے میں نہیں بلکہ قسم کے علاوہ میں ان شاء اللہ کے سنت ہونے کے بارے میں ہے (۱)۔ اسی طرح انہوں نے وضاحت کی ہے کہ آیت کا آخری حصہ: "واذكر ربك إذا نسيت" (۲) سے معلوم ہوتا ہے (جیسا کہ آیت کی تفسیر میں ایک قول آیا ہے) کہ اگر ان شاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرنا بھول جائے تو یاد آنے کے بعد کہہ لے۔

حضرت حسن بصری سے مروی ہے کہ جب تک اس کلام کی مجلس میں رہے (ان شاء اللہ کہہ لے)، حضرت ابن عباس اور مجاہد کہتے ہیں: اگرچہ ایک سال کے بعد ہو، اور حضرت ابن عباس سے ایک روایت میں ہے کہ اگرچہ دو سال کے بعد ہو، حصول برکت کی تلافی کی جائے۔

لیکن قسم وغیرہ میں جو استثناء حکم کے لئے مفید ہے وہ صرف متصلاً صحیح ہے، اور مشیت وغیرہ کے ذریعہ استثناء عام لوگوں کی گفتگو میں خبر، قسم، نذر، طلاق، عتاق، عہد و اور عقد وغیرہ میں آتا ہے، پھر قسم وغیرہ کے ختم ہونے میں اس کا اثر ہوتا ہے۔

ایسے دو عدد کا استثناء جن کے درمیان حرف شک آ گیا ہو:

۹- اگر کوئی کہے: له علي ألف درهم إلا مائة درهم أو خمسين درهما (اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے مگر سو درہم یا

(۱) روضۃ الناظر رص ۴۳۔
(۲) سورۂ کہف ر ۲۳۔
(۳) ذو القرنین کے بارے میں سوال سے متعلق حدیث کی روایت ابن منذر نے اپنی تفسیر میں مجاہد کے واسطے سے مرسلاً کی ہے (الدر المنثور ۴ر ۲۱۷ طبع المیمنیہ)۔

(۱) الجامع لاحکام القرآن ۱۰ر ۳۸۵۔
(۲) سورۂ کہف ر ۲۴۔

پچاس درہم) تو اس قول کا حاصل کیا ہے؟ اس کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کے یہاں اصح یہی ہے کہ: اس کے ذمہ نوسو واجب ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ استثناء کے بعد جو باقی ہے وہ بات کہی گئی ہے، اور یہاں استثناء کے بعد کہی جانے والی بات میں شک ہے (کہ وہ نوسو ہے یا ساڑھے نوسو) اس لئے متکلم بہ (جس کو بولا گیا ہے) میں شک ہو گیا، اور اصل ذمہ کا مشغول نہ ہونا ہے، اس لئے کم والی مقدار ثابت ہوگی۔

دوم: مذہب شافعی کا ظاہر اور حنفیہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ استثناء دراصل داخل ہونے کے بعد نکلتا ہے، لہذا نوسو پچاس اس کے ذمہ لازم ہوں گے، کیونکہ جب ایک جزء داخل ہو گیا تو اس سے نکلے ہوئے میں شک ہوا، پس کم مقدار نکلے گی (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اقرار" نیز "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

عطف والے جملوں کے بعد استثناء:

۱۰ - اگر إلا وغیرہ کے ذریعہ استثناء ایسے جملوں کے بعد آئے جن میں واو کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے، تو حنفیہ اور شافعیہ میں سے فخر الدین رازی کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ استثناء صرف آخری جملہ سے متعلق ہوگا، جب کہ جمہور شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوگا۔

آخری جملہ کے علاوہ دوسرے جملوں سے اس کا تعلق ہوگا یا نہیں، باقلانی نے اس میں توقف کیا ہے۔

غزالی نے بھی مطلقاً توقف کیا ہے۔

ابوالحسن معتزلی نے کہا ہے: اگر پہلے جملہ سے اعراض کرنا ظاہر ہو، جیسے ایک جملہ انشائیہ اور دوسرا خبریہ ہو یا ایک امر ہو دوسرا نہی ہو یا غرض کلام میں دونوں مشترک نہ ہوں تو استثناء صرف آخری جملہ سے متعلق ہوگا ورنہ تمام جملوں سے متعلق ہوگا۔

یہ اختلاف جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں صرف ظاہر ہونے میں ہے ورنہ مذکورہ اختلافات میں سے کسی کے بارے میں صریح ہونے کا دعوی نہیں کیا جاسکتا، اور استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہونے کے امکان اور تمام جملوں سے ہونے کے امکان میں بھی کسی کا اختلاف نہیں، لغت میں یہ سب ثابت ہیں، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب عطف واو کے ذریعہ ہو، اور اگر عطف "فاء" یا "ثم" کے ذریعہ ہو تو بھی اختلاف باقی رہتا ہے، البتہ بعض شافعیہ مثلاً امام الحرمین، اور آمدی کہتے ہیں کہ اس صورت میں صرف آخری جملہ سے متعلق ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ پہلے جملہ کا حکم ثبوت میں عموماً ظاہر ہے، اور استثناء کے ذریعہ بعض سے حکم کو ختم کرنے میں شک ہے، کیونکہ اس کا امکان ہے کہ اس کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہو، لہذا پہلے جملہ کا حکم ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ مشکوک ظاہر کے برابر نہیں ہوسکتا۔ اس کے برخلاف آخری جملہ کا حکم ظاہر نہیں ہے، کیونکہ اس میں حکم رفع ظاہر ہے، اور اس ظاہر سے کلام کو پھیرنے والی کوئی وجہ موجود نہیں، لہذا استثناء کا تعلق صرف اخیر جملہ سے ہوگا۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ استثناء کی ایک شرط اتصال ہے، اور اخیر جملہ میں اتصال ثابت ہے، اس سے پہلے والے جملوں میں اتصال عطف کے ذریعہ ہے، لیکن چونکہ صرف عطف کے ذریعہ اتصال کمزور ہے، اس لئے اس اتصال کے معتبر ہونے کے لئے کوئی دوسری دلیل ضروری ہے۔

شافعیہ اور ان کے موافقین نے: شرط پر قیاس سے استدلال

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۹۳۔

کیا ہے اس لئے کہ شرط اگر چند جملوں کے بعد آتی ہے تو بالاتفاق اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے۔

ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ عطف متعدد کو مفرد کی طرح بنا دیتا ہے، لہذا جس کا تعلق ایک سے ہوگا، اس کا تعلق سب سے ہوگا، نیز یہ کہ استثناء کی غرض بسا اوقات سب سے متعلق ہوتی ہے، اور اس وقت یا تو استثناء کو ہر جملہ کے بعد لایا جائے یا صرف کسی ایک کے بعد یا سب کے بعد لایا جائے، ہر جملہ کے بعد لانا معیوب ہے، تو پہلی شکل باطل ہوئی، اور دوسری شکل میں ترجیح بلا مرجح ہے، لہذا تیسری ہی شکل رہ گئی، اس لئے استثناء کا اسی شکل میں ظاہر ہونا لازم قرار پایا۔

۱۱ – اسی قاعدہ کی بنیاد پر مندرجہ ذیل آیت کے حکم میں اختلاف ہوا ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا" (۱) (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاکدامن عورتوں کو، اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں، ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کر لیں)۔ حنفیہ نے کہا ہے: زنا کا جھوٹا الزام لگانے والوں میں سے توبہ کر لیں تب بھی ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، استثناء کا تعلق ان کے فسق کے حکم سے ہے۔ اور شافعیہ اور ان کے موافقین نے کہا ہے: ان کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ استثناء کا تعلق تینوں جملوں سے ہے۔ "فاجلدوهم ثمانين جلدة" (۲) (تو انہیں اسی درے لگاؤ) سے استثناء کا تعلق نہ ہونے کی دلیل موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ کوڑے لگانا آدمی کا حق ہے، اور آدمی کا حق توبہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

(۱) مسلم الثبوت اور اس کی شرح ۱/ ۳۳۲–۳۳۸، شرح جمع الجوامع ۲/ ۱۷–۱۹، روضۃ الناظر ص ۱۳۵، اور آیت کریمہ سورۂ نور ۴ ہے۔

(۲) سورۂ نور ۴۔

عطف والے مفرد الفاظ کے بعد استثناء:

۱۲ – مفرد الفاظ جو عطف کے ساتھ آئیں ان کے بعد استثناء کے بارے میں بھی اختلاف ہے جو جملوں کے بعد والے استثناء میں ہے، البتہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عطف والے جملوں کے بعد آنے والے استثناء کے مقابلہ میں اس استثناء کا ہر ایک سے متعلق ہونا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ مفردات مستقل نہیں ہوتے مثلاً: "تصدق على الفقراء والمساكين وابن السبيل الا الفسقة منهم" (فقیروں، مسکینوں اور مسافر پر صدقہ کرو سوائے ان کے جو ان میں سے فاسق ہوں)۔

عطف والے کلام کے بعد استثناء عرفی:

۱۳ – اگر "ان شاء اللہ" وغیرہ کے ذریعہ استثناء عرفی جملوں کے بعد آئے جیسے "والله لا آكل ولا اشرب إنشاء الله" تو بالاتفاق استثناء کا تعلق سب سے ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ استثناء شرط ہے، حقیقت میں استثناء نہیں، اور شرط تقدیری طور پر مقدم ہوتی ہے، کیونکہ نحویوں کا اتفاق ہے کہ شرط ابتدائے کلام میں ہوتی ہے، لہذا اس سے اس کا تعلق ہونا درست ہے، کیونکہ تقدیراً وہ اس سے متصل ہے، برخلاف استثناء کے کہ وہ لفظی یا تقدیری، دونوں اعتبار سے موخر ہوتا ہے (۱)۔

استثناء کے بعد استثناء:

۱۴ – استثناء کے اس نوع کی دو قسمیں ہیں:

اول: حرف عطف کے ساتھ کئی استثناء آئے مثلاً "له على عشرة إلا اربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين"۔

اس کا حکم یہ ہے کہ ان سب کا تعلق ماقبل میں مذکور مستثنی منہ سے ہوگا، لہذا اس مثال میں اس کے ذمہ صرف ایک لازم ہوگا۔

(۱) مسلم الثبوت اور اس کی شرح ۱/ ۳۳۲، ۳۳۸، شرح جمع الجوامع ۲/ ۱۷–۱۹، روضۃ الناظر ص ۱۳۵، التمہید للاسنوی ص ۹۲، ۹۳۔

دوم: بغیر حرف عطف کے مسلسل آنے والے استثناء، اگر ان میں سے کوئی بھی اپنے ماقبل کا احاطہ کرنے والا نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کا تعلق اپنے ماقبل سے ہوگا، لہذا اگر کسی نے کہا: له علي عشرة إلا سبعة إلا خمسة إلا درهمين تو یہ درست ہے، اور وہ چھ درہم کا اقرار کرنے والا ہوگا اس لئے کہ خمسة إلا درهمين سے مراد تین درہم ہیں جس کا استثناء اس نے سات سے کیا ہے، تو چار بچے، اور چار کو دس سے مستثنی کیا ہے، تو چھ بچے(۱)۔

اگر کوئی ایک استثناء اپنے ماقبل کا احاطہ کرنے والا ہو تو سارے استثناء لغو نہیں ہوں گے، بلکہ سب کے سب مستثنی منہ سے متعلق ہوں گے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف و تفصیل بھی ہے(۲)۔

شرائط استثناء

۱۵ - شروط استثناء استغراق کی شرط کے علاوہ عام ہیں، اس لئے کہ استغراق کی شرط استثناء بالمشیئت میں نہیں آتی ہے۔ رملی نے اس کی صراحت کی ہے(۳)۔ اور آگے آئے گا کہ استثناء بالمشیئت میں قصد کی شرط بھی مختلف فیہ ہے۔

شرط اول:

۱۶ - استثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنی منہ سے متصل ہو، یعنی درمیان میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جس کو عرف میں فصل کرنے والا سمجھا جاتا ہو۔

اگر فصل سانس لینے، یا کھانسنے وغیرہ کے ذریعہ ہو تو یہ اتصال سے مانع نہیں ہے، اسی طرح اگر مستثنی اور مستثنی منہ کے درمیان کوئی غیر اجنبی کلام حائل ہو مثلاً نداء، کہ وہ تنبیہ اور تاکید کے لئے ہوتا ہے (تو بھی اتصال سے مانع نہیں)۔ اور اگر اتنی دیر خاموش رہا جس میں گفتگو کرسکتا ہے یا اجنبی کلام کے ذریعہ فصل ہو یا گفتگو میں کسی اور چیز کی طرف چلا جائے تو مستثنی کا حکم مکمل ہوجائے گا اور ختم نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب گفتگو روکنا ممکن نہ ہو مثلاً کسی نے اس کا منہ پکڑ لیا اور اس کو بولنے سے روک دیا)۔ فقہاء اور اصولیین کے یہاں قول معتمد یہی ہے۔ اور اتصال کے پائے جانے کی شرط یہ ہے کہ کلام سابق میں استثناء کی نیت کرے، لہذا اگر مستثنی منہ سے فراغت کے بعد نیت کرے تو درست نہیں ہے۔ اور مالکیہ کے نزدیک اعتبار نفس اتصال کا ہے، خواہ ابتدائے کلام میں نیت کرے یا دوران کلام میں، یا مستثنی منہ سے فارغ ہونے کے بعد۔

کچھ حضرات سے اس کے برخلاف منقول ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک ماہ تک استثناء جائز ہے، ایک قول یہ ہے کہ کبھی بھی جائز ہے۔ سعید بن جبیر سے چار ماہ تک کا قول اور حضرت عطاء وحسن سے دوران مجلس تک کا قول منقول ہے، امام احمد نے قسم میں استثناء کے اندر اس طرف اشارہ کیا ہے(۲)۔ حضرت مجاہد سے دو سال تک کا قول مروی ہے، ایک قول یہ ہے کہ جب تک دوسری گفتگو شروع نہ کردے جائز ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر دوران کلام استثناء کی نیت کرے تو اس کے بعد تاخیر جائز ہے، یہ قول امام احمد کی طرف منسوب ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ صرف کلام الٰہی میں تاخیر جائز ہے۔

اور ایک روایت میں جو یہ آیا ہے کہ جب حضور ﷺ نے مکہ کو حرام قرار دیتے ہوئے فرمایا: "لا يختلى شوكها ولا يعضد شجرها، فقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر، فقال: إلا

(۱) شرح المحلی علی جمع الجوامع ۲/ ۱۷، المغنی ۵/ ۷۳۔
(۲) التمہید رص ۱۰۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵۵/۱۶۳۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۸۶، حاشیہ الدسوقی ۲/ ۱۹۹۔
(۲) روضۃ الناظر رص ۱۳۲۔

الإذخر، فإنه لقينهم وبيوتهم" (۱) (وہاں کا کانٹا نہ توڑا جائے اور وہاں کا درخت نہ جھاڑا جائے) تو حضرت عباسؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! مکہ کے درختوں میں سے اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت دے دیجئے، اس لئے کہ یہ یہاں کے لوہار اور گھروں کے لئے کام میں آتا ہے۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا: "إلا الإذخر" (یعنی مگر اذخر گھاس)، بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استثناء منفصل ہے۔

لیکن یہ حدیث محذوف ومقدر سے استثناء پر محمول ہے، گویا آپ نے دوبارہ یہ ارشاد فرمایا، لہذا اس استثناء کا تعلق پہلے مذکور کلام سے نہیں ہے (۲)۔

جمہور کی دلیل جو وجوب اتصال کے قائل ہیں، یہ ہے کہ استثناء غیر متصل کے جائز قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ استثناء کے احتمال کی وجہ سے کسی بھی خبر کے سچی یا جھوٹی ہونے کا یقین نہیں ہوگا، اسی طرح سے کوئی بھی عقد ثابت نہیں ہوگا، نیز ائمہ لغت کا وجوب اتصال پر اجماع ہے، چنانچہ اگر کوئی کہے: "له عشرة" پھر ایک ماہ کے بعد "إلا ثلاثة" کہے، تو یہ استثناء لغو ہوگا۔

حضرت ابن عباس کے قول اور اس جیسے دوسرے اقوال کا مقصد شاید یہ ہے کہ اگر کوئی ان شاء اللہ کہنا بھول جائے تو جب یاد آئے کہہ لے، اگرچہ طویل مدت گذر چکی ہو تاکہ آیت کا اتباع ہو جائے، اور یہ اس استثناء میں داخل نہیں ہے جو مستثنی کے حکم کو ختم کر دیتا ہے (۳) جیسا کہ گذرا۔

شرط دوم:

۱۷ - استثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ کو مکمل طور پر حاوی کرنے والا نہ ہو، اس لئے کہ جو استثناء مستثنی کو پورے طور پر حاوی کرتا ہو وہ بالاتفاق باطل ہے، البتہ بعض لوگ اس کے قائل ہیں، مگر ان کی رائے شاذ ہے۔

بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، چنانچہ اگر کسی نے کہا: "له عليّ عشرة إلا عشرة" (اس کا میرے ذمہ دس ہے سوائے دس کے) تو "إلا عشرة" لغو ہے، اور اس کے ذمہ پورے دس واجب ہوں گے۔ شذوذ اختیار کرنے والوں میں ابن طلحہ مالکی ہیں جنہوں نے "المدخل" میں یہ رائے اختیار کی ہے۔ قرافی نے ان کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا (۱) (تم کو تین طلاق ہے سوائے تین طلاق کے) تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے، وہ اس بات سے متفق ہیں کہ اگر حاوی مستثنی منہ کے لفظ سے استثناء ہو تو باطل ہے، مثلاً کہے: "عبيدي أحرار إلا عبيدي"، یا اس کے ہم معنی لفظ سے ہو، مثلاً کہے: "نسائي طوالق إلا زوجاتي"۔

اگر ان کے علاوہ کسی اور لفظ سے ہو، مثلاً کہے: ثلث مالي لزيد إلا ألفا (میرا تہائی مال زید کے لئے ہے سوائے ایک ہزار کے) اور تہائی مال ایک ہزار کے بقدر ہے تو استثناء درست ہے، اور زید کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔

لہذا احناف کے یہاں بقاء کا امکان شرط ہے اس کی حقیقت شرط نہیں، چنانچہ اگر اس نے چھ طلاقیں دیں اور چار کا استثناء کیا تو درست ہے، اور دو طلاق پڑے گی، اگرچہ حکم کے اعتبار سے چھ طلاقیں

(۱) حدیث: "لا يختلى شوكها ..." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵ طبع السلفیہ)۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۰، ۳۲۱۔

(۳) تفسیر قرطبی ۱۰/ ۳۸۵، شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) جمع الجوامع مع الشرح ۲/ ۱۲۔

درست نہیں ہیں، کیونکہ طلاق تین سے زائد نہیں، تاہم اس کو اس طرح نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا یوں کہا ہے: "أنت طالق ثلاثا إلا أربعا"۔ تو ایسا لگتا ہے کہ لفظ کا اعتبار اولی ہے(۱)۔

حنابلہ میں صاحب المغنی نے استثناء مستغرق میں اس مثال کو بھی شمار کیا کہ کوئی کہے: "له عليّ ثلاثة دراهم ودرهمان إلا درهمين" کہ یہ استثناء درست نہیں، اور وہ سب اس پر لازم ہوں گے جن کا اس نے اقرار کیا ہے، اور یہ ہماری مثال میں پانچ درہم ہیں (۲)۔

اکثر اور اقل کا استثناء:

۱۸- اکثر علماء کے نزدیک نصف اور نصف سے زائد کا استثنا درست ہے، بشرطیکہ وہ پورے کا احاطہ کرنے والا نہ ہو جیسا کہ گذرا، مثلاً کہے: "له عليّ عشرة إلا ستة"(۳) یا: "له عليّ عشرة إلا خمسة"، صاحب فواتح الرحموت نے اس قول کو حنفیہ اور اکثر مالکیہ وشافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

اس میں حنابلہ نیز مالکیہ میں سے قاضی ابو بکر باقلانی کا اختلاف ہے (۴)۔

ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے یہاں صرف نصف سے زائد کا استثناء ممنوع ہے، اور نصف کا استثناء جائز ہے، ایک دوسرا قول ہے کہ ان کے یہاں نصف کا استثناء بھی ممنوع ہے۔

مسئلہ میں تیسرا قول یہ ہے کہ اکثر کا استثناء ممنوع ہے اگر مستثنی اور مستثنی منہ میں سے دونوں عدد صریح ہوں۔ ایک قول یہ ہے کہ قاضی ابو بکر (باقلانی) کا دوسرا قول یہی ہے۔

جمہور علماء میں اکثر کے استثناء کے جواز کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطانٌ إلاّ من اتبعك من الغاوين"(۱) (بے شک میرے بندوں پر تیرا ذرا بھی بس نہ چلے گا، ہاں بجز ان بہکے ہوؤں میں سے جو تیری پیروی کرنے لگیں)۔ اور بہکے ہوئے ہی اکثر ہیں، کیونکہ فرمان باری ہے: "وما أكثر الناس ولو حرصتَ بمؤمنين"(۲) (اور اکثر لوگ ایمان لانے والے نہیں گو آپ کا کیسا ہی جی چاہے)۔

جمہور علماء میں اس کے جواز کی دلیل یہ بھی دی گئی ہے، کہ بالاتفاق جمیع فقہاء اگر کوئی: "له عليّ عشرة إلا تسعة" کے ذریعہ اقرار کرے تو صرف ایک لازم ہوگا(۳)۔ اور حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ اہل لغت نے اس سے انکار کیا ہے کہ لغوی طور پر اکثر کا استثناء جائز ہو، مثلاً ابن جنی، زجاج، اور قتیبی۔ زجاج نے کہا ہے: استثناء محض کثیر سے قلیل کے لئے آتا ہے(۴)۔

شرط سوم:

۱۹- استثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ میں داخل ہو۔ اگر مستثنی، مستثنی منہ کی جنس سے نہ ہو تو استثناء کے صحیح ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک، شافعی، باقلانی اور متکلمین کی ایک جماعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ کہے: "له عليّ ألف من الدنانير إلا فرسا" (اس کا میرے ذمہ ہزار دینار ہے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۸۸، مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۳، ۳۲۴۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۵۸۸۔
(۴) فواتح الرحموت میں ہے کہ وہ شافعیہ میں سے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ مالکیہ میں سے ہیں، جیسا کہ الاعلام للزرکلی ۷/ ۱۶۳ میں ہے۔

(۱) سورۂ حجر/ ۴۲۔
(۲) سورۂ یوسف/ ۱۰۳۔
(۳) فواتح الرحموت ۱/ ۳۲۳-۳۲۴، جمع الجوامع مع شرح المحلی ۲/ ۱۴۔
(۴) روضۃ الناظر/ ص ۱۳۲۔

سوائے ایک گھوڑے کے)۔

اسی طرح اگر کہے: **"له عليّ فرس إلا عشرة دنانير"** (اس کا میرے ذمہ ایک گھوڑا ہے سوائے دس دینار کے) تو اس کو وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگر گھوڑے کی قیمت ایک ہزار دینار ہو تو استثناء باطل ہو جائے گا، اور اس کے ذمہ پورے ایک ہزار لازم ہوں گے(۱)۔

حنفیہ میں امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً ناپی اور تولی جانے والی چیز کا استثناء، اور شمار کی جانے والی چیز جس کے افراد متفاوت نہ ہوں مثلاً پیسے اور اخروٹ کا استثناء، دراہم ودنانیر سے درست ہے، کیونکہ یہ ذمہ میں واجب ہوتے ہیں، اس لئے ان کو ایک جنس مانا گیا ہے، اور اس طرح وہ سونے چاندی کی طرح ہو گئے، اور اس کے اقرار سے مستثنیٰ کی قیمت الگ کر دی جائے گی۔

ان دونوں حضرات کے نزدیک اس طرح کا استثناء درست ہے اگر چہ قیمت پورے اقرار کا احاطہ کئے ہوئے ہو، کیونکہ اس کا احاطہ غیر مساوی لفظ سے ہے (یعنی جو نہ عینہ مستثنیٰ منہ کا لفظ ہے اور نہ اس کا ہم معنی ہے)۔

حنفیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ درست نہیں، یہ امام محمد اور زفر کا قول ہے، اور یہی قیاس کا تقاضہ ہے۔

البتہ غیر مقدرات میں (یعنی جو نہ کیلی و وزنی ہوں اور نہ ایسی عددی جن کے افراد یکساں ہوں) مثلاً کہے: اس کا میرے ذمہ سو درہم ہے سوائے ایک کپڑے کے، تو حنفیہ کے یہاں بالاتفاق صحیح نہیں، نہ قیاساً اور نہ استحساناً۔

حنابلہ کے یہاں غیر جنس سے استثناء صحیح نہیں، ہاں یہ کہ دراہم کا دنانیر سے، یا دنانیر کا دراہم سے استثناء کرے، تو صحیح ہے، ان کی

دوسری روایت ہے کہ بالکل درست نہیں۔

جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ غیر جنس سے استثناء قرآن میں آیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: **"وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن"**(۱) (اور (وہ وقت یاد کرو) جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کے روبرو جھکو وہ جھکے الا ابلیس (نہ جھکا) وہ جنات میں سے تھا)، نیز ارشاد باری ہے: **"لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما"**(۲) (وہ وہاں نہ بک بک سنیں گے اور نہ کوئی بیہودہ بات، بس (ہر طرف) سے سلام ہی سلام کی آواز آئے گی)۔

مانعین کی دلیل یہ ہے کہ استثناء کا مطلب یہ ہے کہ حرف استثناء کے ذریعہ لفظ کو اس مفہوم سے ہٹانا جس کا وہ استثناء کی عدم موجودگی میں متقاضی تھا۔

جنس مذکور کے علاوہ کلام میں داخل ہی نہیں ہے، لہذا جب استثناء کو ذکر کیا تو اس نے کلام کو اس کی روش سے نہیں ہٹایا، اور نہ ہی اس کے رخ کو موڑا، لہذا یہ استثناء نہیں ہوا، اس طرح کے استثناء کو صرف مجازاً استثناء کہتے ہیں، جس کا بیان استثناء منقطع (فقرہ ۲) کے تحت آچکا ہے، فی الواقع یہ صرف استدراک ہے، اور "الا" "لکن" کے معنی میں ہے، لہذا اگر اقرار کے بعد استدراک کرے مثلاً یوں کہے: **"له عندي مائة درهم إلا ثوبا لي عليه"** (اس کا میرے پاس سو درہم ہے مگر ایک کپڑا میرا اس پر ہے) تو استدراک باطل ہے، اس لئے کہ وہ ایک چیز کا اقرار کرنے والا اور دوسری چیز کا دعوی کرنے والا ہوا، اس لئے اس کا اقرار مقبول، اور اس کا دعوی یعنی استثناء باطل ہے۔

ثمن اور غیر ثمن (یعنی سونا و چاندی، دراہم و دنانیر اور ان کے ماسوا) میں فرق قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ دراہم و دنانیر کے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳؍۴۱۳ طبع دار الفکر۔

(۱) سورۂ کہف؍۵۰۔

(۲) سورۂ واقعہ؍۲۵۔

درمیان تناسب معلوم ہے، ایک کو دوسرے کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے، لہذا جب اس نے ایک کو دوسرے سے مستثنیٰ کیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ایک کو دوسرے کے ذریعہ بیان کرنا چاہتا ہے اس لئے کہ کچھ لوگ دس درہم کو ایک دینار کہتے ہیں، اور بعض ممالک میں آٹھ درہم کو ایک دینار کہا جاتا ہے (۱)۔

شرط چہارم: تلفظ کو زبان سے ادا کرنا:

۲۰- مالکیہ میں سے ابن حبیب کی رائے یہ ہے کہ استثناء میں ہونٹوں کا ہلانا کافی ہے اگر کوئی حلف اٹھانے والا نہ ہو، اور اگر حلف اٹھا رہا ہو تو جہر ضروری ہے۔

ابن القاسم نے کہا ہے کہ ایسا کرنا اس کے لئے نفع بخش ہے اگرچہ محلوف لہ (جس کے لئے قسم کھائی ہے) نہ سنے (۲)۔

شافعیہ کے یہاں استثناء کے لئے شرط ہے کہ اس طور پر زبان سے کہے کہ دوسرا سن لے، ورنہ انکار ونفی میں اس کے مخالف کے قول کا معتبر ہوگا اور اس کے وقوع کا حکم لگایا جائے گا اگر دوسرا فریق استثناء کی نفی پر حلف اٹھا لے۔

یہ اس صورت میں ہے جب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، اس کے علاوہ میں خود اس کا سن لینا کافی ہے اگر اس کا سننا معمول کے مطابق ہے اور کوئی عارضہ نہیں ہے، اور "فيما بينه وبين الله" اس کی بات کا اعتبار ہوگا (۳)۔

استثناء میں کس طرح کے نطق کا اعتبار ہے، حنابلہ کے یہاں اس

(۱) ابن عابدین ۲/۵۸۰، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض، روضۃ الناظر رص ۱۳۲، الاحکام للآمدی ۲/۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع محمد صبیح۔

(۲) الفروق بہامش التہذیب ۳/۱۶۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۵۷، حواشی تحفۃ المحتاج للشروانی ۷/۶۲۔

مسئلہ کا ذکر نہیں ہے البتہ انہوں نے دل سے استثناء کی نیت کرنے کے مسئلہ میں فرق کیا ہے، اگر مستثنیٰ منہ جس کا اس نے تلفظ کیا ہے عام ہو، مثلاً کہے: "نسائي طوالق" اور دل سے ایک کو مستثنیٰ کر لے تو دیانۃً اس کا استثناء درست ہے قضاءً درست نہیں اس لئے کہ لفظ "نسائي" عام ہے اس سے اس کا بعض موضوع لہ مراد لیا جاسکتا ہے، اور اگر مستثنیٰ منہ اپنے موضوع لہ میں صریح ہو اس میں دوسرے کا احتمال نہ ہو مثلاً عدد، تو جو کچھ لفظ کے ذریعہ ثابت ہو چکا نیت کے ذریعہ ختم نہیں ہوگا مثلاً کہے "نسائي الأربع أو الثلاث طوالق" تو ظاہراً اس کا استثناء مقبول نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ باطناً بھی مقبول نہیں (۱)۔

حنفیہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ اگر طلاق کا لفظ کہے اور استثناء کرے تو استثناء کا سنا جانا ضروری ہے، مراد یہ ہے کہ قابل سماعت ہو اس طور پر کہ اگر کوئی اپنا کان اس کے منہ کے قریب کرے تو اس کے استثناء کو سن لے اگرچہ شور یا بہرہ پن کی وجہ سے کہنے والے کی بات سنائی نہ دے۔ اور حنفیہ میں سے کرخی کا قول ہے کہ استثناء کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں کہ لفظ سنا جائے (۲)۔ اور حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ کتابت کے ذریعہ استثناء صحیح ہے، چنانچہ اگر طلاق زبانی دے اور ساتھ ساتھ استثناء لکھ دیا اس کے برعکس، یا لکھنے کے بعد استثناء کو مٹا دے تو طلاق نہیں پڑے گی (۳)۔

حنفیہ کی ایک کتاب فتاوی "تاتارخانیہ" میں ہے: اگر بیوی طلاق نے لیکن استثناء نہ سنے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ شوہر کو اپنے ساتھ جماع کرنے کا موقع دے، بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی مخالفت کرے۔

(۱) کشاف القناع ۵/۲۷۲، المغنی ۷/۱۵۸ طبع سوم۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۱۰، ۵۱۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۱۰۔

۲۱- اگر استثناء کے صادر ہونے میں زوجین کا اختلاف ہو، شوہر دعوی کرے اور عورت منکر ہو تو شوہر کا قول قبول کیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ سے ظاہر روایت ہے اور یہی مذہب ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ بغیر بینہ کے قبول نہیں کیا جائے گا، عموم فساد کی وجہ سے احتیاطاً اس پر اعتماد اور فتوی ہے، کیونکہ کچھ اللہ سے نہ ڈرنے والے لوگ اس کو حیلہ بناسکتے ہیں، نیز شوہر کا دعوی خلاف ظاہر ہے کیونکہ وہ استثناء کا دعوی کرکے حکم کے باطل کرنے کا دعوی کررہا ہے، حالانکہ وہ حکم کو تسلیم کرچکا ہے، اس لئے ظاہر اس کے خلاف ہے، اور جب فساد عام ہو تو ظاہر کا اعتبار کرنا چاہئے۔

حنفیہ کے یہاں تیسرا قول جس کو ابن ہمام نے "المحیط" کے حوالے سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ اگر شوہر کا صلاح وتقوی معروف ہو تو اس کی تصدیق کے لئے اس کا قول معتبر ہوگا، اور اگر اس کا فسق وفجور معروف ہو یا اس کے بارے میں ناواقفیت ہو تو اس کا قول معتبر نہیں، کیونکہ فساد غالب ہے، ابن عابدین نے اس کی تائید کی ہے (۱)، اس مسئلہ میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی تصریحات ہمیں نہیں ملیں۔

شرط پنجم- قصد:

۲۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں قسم اور طلاق میں استثناء کے صحیح ہونے کے لئے قصد شرط ہے، "إلا" یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ استثناء حقیقی ہو یا انشاء اللہ وغیرہ کے ذریعہ استثناء عرفی ہو۔ استثناء قسم کھانے والے کے لئے صرف اس وقت مفید ہوگا جب استثناء کے معنی یعنی قسم کے ختم کرنے کا ارادہ کرے، محض تبرک مقصود ہو یا کوئی مقصد نہ ہو تو مفید نہیں، اسی طرح ارادہ سے تلفظ کرنا بھی ضروری ہے

لہذا اگر استثناء اس کی زبان پر بلا قصد آگیا تو بے فائدہ ہے۔

ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر استثناء والے جملے کے بولتے وقت شروع میں یا اس سے فارغ ہونے سے پہلے درمیان میں یہ ارادہ پایا جائے تو صحیح ہے، لیکن اگر اس سے فارغ ہونے کے بعد نیت پائی جائے تو یہ نیت حنابلہ کے یہاں صحیح ہے بشرطیکہ متصل ہو، جب کہ مالکیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک کے یہاں اس کے بارے میں دو قول ہیں: پہلا قول جو مالکیہ کے یہاں مقدم اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے مقابل ہے، یہ ہے کہ نیت صحیح ہے، اور اس کی وجہ سے قسم اور طلاق ختم ہوجائے گی، بشرطیکہ متصل ہو جیسا کہ گذرا۔ دوسرا قول جو مالکیہ کے یہاں مقدم کے بالمقابل اور شافعیہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ کلام سے فراغت کے بعد نیت صحیح نہیں، لہذا قسم منعقد ہوجائے گی اور طلاق پڑجائے گی (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ استثناء بالمشیئت میں قصد شرط نہیں، لہذا "إلا" اور اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ استثناء میں اس کا شرط نہ ہونا بدرجہ اولی ہے (۲)۔

حنفیہ میں سے امام احمد یہی کہتے ہیں اور یہی ظاہر مذہب ہے، اس لئے کہ استثناء کے ساتھ طلاق، طلاق نہیں، اور اسی طرح اگر "انشاء اللہ" ایسا شخص کہے، جو اس کا مفہوم نہیں جانتا، حنفیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ نیت ضروری ہے، یہ امام خلف کا قول ہے (۳)۔

إلا اور اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ مستثنی کا مجہول ہونا:

۲۳- مجہول ہونے کے اعتبار سے استثناء کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) ابن عابدین ۲/۵۱۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۱۵۵، المغنی ۸/۷۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۲۹، ۳۸۸، ۳۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/۱۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۱۰۔

(۳) فتح القدیر ۳/۱۴۳، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۱۰۔

پہلی قسم: غیر عقود مثلاً اقرار، اس صورت میں شی مجہول کا استثناء کرنا جائز ہے، مثلاً اقرار کرنے والا کہے: "له عندي ألف دينار إلا شيئا یا إلا قليلاً، یا "إلا بعضها"۔ یا گھر کا اقرار کرے، اور اس کے کسی غیر متعین حصہ کا استثناء کرے۔

اقرار کی طرح نذر، قسم، وصیت، طلاق وغیرہ میں بھی یہ قسم پائی جاتی ہے۔ وصیت میں متکلم سے مطالبہ کیا جائے گا کہ جس مستثنیٰ کو اس نے مبہم رکھا ہے اس کی وضاحت کرے، اور یہ اس کے ذمہ لازم ہے اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، مختلف ابواب میں اس کے حکم کے بارے میں ان ابواب سے متعلق اصطلاحات دیکھی جائیں۔

دوسری قسم: عقود: عقود (مثلاً بیع، فروخت وغیرہ) میں استثناء مبہم باطل ہے اور عقد کو فاسد کر دیتا ہے (۱)۔ حدیث میں آیا ہے: "نهى النبي ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم" (۲) (حضور ﷺ نے مجہول استثناء سے منع فرمایا ہے)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس پر عقد کیا جائے اس کا معلوم ہونا شرط ہے، اور اگر مستثنیٰ معلوم نہ ہو تو مستثنیٰ منہ بھی مجہول ہو جائے گا، مثلاً کسی نے کپڑا بیچا مگر اس کے کچھ حصے کا استثناء کر دیا۔

۲۴- عقود میں جس چیز کا استثناء کرنا جائز ہے اس کے لئے حنفیہ نے ایک قاعدہ مقرر کیا ہے، وہ یہ کہ "جس چیز پر عقد کرنا جائز ہے اس کو عقد سے مستثنیٰ کرنا بھی جائز ہے" چنانچہ غلہ کے ڈھیر سے ایک قفیز کی بیع جائز ہے، تو اسی طرح اس کا استثناء بھی جائز ہے (۳)۔

اسی طرح مالکیہ نے مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی شرط لگائی ہے، بلکہ اگر وہ غیر معین چیز کا استثناء کرے تو اس کو حسب منشاء استثناء کا حق حاصل ہے، البتہ اگر غلہ کے ڈھیر کو انکل سے بیچ کر اس میں سے ناپ کے ذریعہ معلوم مقدار کا استثناء کرے یا بکری کے گوشت میں سے کچھ رطل (ایک پیمانہ) کا استثناء کرے تو تہائی سے زیادہ کا استثناء کرنا جائز نہیں، اور ان کے نزدیک صرف سفر میں کھال، اور کم قیمت والے اجزاء یعنی سر اور پائے کا استثناء کرنا جائز ہے، صرف سفر میں ان کا استثناء اس لئے جائز ہے کہ دوران سفر ان کی قیمت معمولی ہوتی ہے، حضر میں نہیں (۱)۔

مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی شرط کے بارے میں حنابلہ حنفیہ سے متفق ہیں، اسی طرح اس مسئلہ میں حنفیہ کا وضع کردہ قاعدہ بھی مانتے ہیں، البتہ بعض جزوی مسائل میں تحقیق مناط میں اختلاف کی وجہ سے وہ حنفیہ کے مخالف ہیں، مثلاً حنابلہ فروخت شدہ بکری کے سر اور پائے کا استثناء جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ وہ اس کو معلوم سمجھتے ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جب حضرت ابوبکر اور عامر بن فہیرہ کے ساتھ ہجرت فرمائی تو آپ کا گذر بکری کے ایک چرواہے کے پاس سے ہوا، تو حضرت ابوبکر اور عامر نے جا کر اس چرواہے سے ایک بکری خریدی، اور اس کے لئے اس بکری کے چمڑے، پائے اور اوجھڑی وغیرہ کی شرط رکھی (۲)۔

استثناء حقیقی کا حکم کہاں ثابت ہوتا ہے؟

۲۵- جمہور کے نزدیک استثناء حقیقی کا حکم تخصیص ہے اور حنفیہ کے یہاں قصر ہے، اس لئے کہ حنفیہ مخصص میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ مستقل ہو، اور استثناء حقیقی کا یہ حکم وہاں ثابت ہوگا جہاں اس کی معتبر شرائط پائی جائیں، جن کا ذکر گذر چکا، اس سے عقود، معدے، نذر، قسم، طلاق، اور تمام قولی تصرفات میں ثابت ہوگا، لہذا اگر فروخت شدہ چیز

(۱) لاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۹۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) اس حدیث کی روایت نسائی (۲۹۶/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۵۸۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۰، ۱۳۵۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۸۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۰۰-۱۰۳ طبع سوم۔ ذبیحہ کے سلے سے مراد اس کی کھال، پائے اور شکم کے اندر کی چیزیں ہیں (لسان العرب)۔

سے کسی معین جزء یا معین مدت تک معین انتفاع کو مستثنیٰ کرے تو جائز ہے، البتہ بعض استثناء میں کسی مانع کی وجہ سے باطل ہوتے ہیں (۱)۔

استثناء بالمشیئت کا حکم کہاں ثابت ہوتا ہے؟

۲۶- اگر استثناء بالمشیئت کی شرائط موجود ہوں تو اس کا اثر ظاہر ہوگا، یعنی اس کے ماقبل کا حکم باطل ہوگا، اور اس ابطال کا معنی یہ ہے کہ یمین منعقد ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی یا منعقد ہی نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر قسم کھانے والے کو مثلاً قسم کے پورا ہونے کے بعد استثناء کا خیال آیا، تو جو لوگ قسم کے مکمل ہونے کے بعد استثناء کی نیت جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس کے استثناء کی وجہ سے اس کی یمین ختم ہو جائے گی، اور اپنی یمین سے فراغت سے قبل حلف اٹھانے والے نے استثناء کی نیت کی پھر استثناء کیا، تو اس صورت میں یمین منعقد نہیں ہوگی (۲)۔

۲۷- رہا یہ کہ استثناء کس چیز کو باطل کرتا ہے تو باتفاق فقہاء، استثناء قسم کو باطل کرتا ہے (۳)، اس لئے کہ احادیث میں اس کا تذکرہ ہے جیسا کہ گذرا، اور اس کے علاوہ کے ابطال کے بارے میں دو مختلف نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: استثناء بالمشیئت جن قولی تصرفات کے ساتھ پایا جائے ان کو منعقد ہونے سے روک دیتا ہے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، البتہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ استثناء کا حکم اخبار کے الفاظ میں ثابت ہوگا اگرچہ وہ ایجاب کے لئے انشاء ہوں اور امر ونہی میں ثابت نہیں ہوگا۔ لہٰذا اگر کہے: "**اعطوا ثلث مالي لفلان بعد موتي إن شاء الله**" (میرے مال کا تہائی حصہ میری موت کے بعد فلاں کو دے دو ان شاء اللہ) تو استثناء باطل ہوگا اور وصیت صحیح ہوگی۔

حنفیہ میں حلوانی سے منقول ہے کہ جو عمل زبان کے ساتھ مخصوص ہے استثناء اس کو باطل کر دیتا ہے مثلاً طلاق اور بیع، اور جو عمل زبان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جیسے روزہ کی نیت، استثناء اس کو ختم نہیں کرتا، لہٰذا اگر کہے: "**نويت صيام غد إن شاء الله**" (میں نے کل کے روزہ کی نیت کی ان شاء اللہ) تو اس نیت سے وہ روزہ پورا کر سکتا ہے)۔

دوسرا نقطۂ نظر: استثناء بالمشیئت قسم کے علاوہ کسی تصرف کے انعقاد سے مانع نہیں، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی قول اوزاعی، حسن اور قتادہ کا ہے، چنانچہ ابن مواز کے علاوہ مالکیہ کے نزدیک "ان شاء اللہ" کے ذریعہ استثناء قسم کو باطل کر دیتا ہے، اور غیر قسم میں اپنے ماقبل کو باطل نہیں کرتا، لہٰذا اگر کوئی یہ کہہ کر اقرار کرے: "**له في ذمتي ألف إن شاء الله**" یا "**إن قضى الله**" تو اس کے ذمہ ہزار لازم ہوں گے، اس لئے کہ جب اس نے اقرار کر دیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ اللہ کی مشیئت اور فیصلہ ہے (۲)۔

مالکیہ کے یہاں تو وہ طلاق جو فوری منجز (فوری) ہو یا معلق، حکم میں سب برابر ہیں۔ مالکیہ میں سے ابن عبد البر نے تعلیق طلاق کے بعد مشیئت کے بارے میں کہا ہے: توقیف یعنی شریعت اللہ کی قسم کے ساتھ استثناء میں وارد ہے، اور متقدمین کا یہ کہنا ہے: "طلاق و عتاق کی قسم" تقریبی اور توسع کے طور پر جائز ہے، ورنہ حقیقت میں قسم صرف اللہ کی ہوتی ہے۔ اور یہ طلاق وعتاق ہیں (جو حکم مذکور کے خلاف ہے)(۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ استثناء یمین کو باطل کر دیتا ہے، اور

---

(۱) القواعد لابن رجب ص ۳، تسہیل المآرب ۱/۱۰۱، ۱۰۲، ۲/۲۰۳ طبع بولاق، جمع الجوامع ۲/۱۰، مسلم الثبوت ۱/۳۱۶۔

(۲) دیکھئے: بحث ایمان فقرہ ۵۰، ۲۰۲ تمہیدی ایڈیشن موسوعہ فقہیہ۔

(۳) تفسیر قرطبی ۹/۷۳، ۲/۷۴۔

(۱) فتح القدیر ۳/۱۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۰۶، نہایۃ المحتاج ۶/۶۰، ۳، قلیوبی ۳/۳۰۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۰۲۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۱۹۔

غیر یمین میں وہ مؤثر نہیں مثلاً اگر کہے: "بعتک او وھبتک کذا إن شاء اللّٰہ" (میں نے تم کو یہ فروخت کر دیا یا ہبہ کر دیا ان شاء اللہ) تو بیع اور ہبہ کا حکم ثابت ہوگا۔

ان کے یہاں یہی قول مقدم ہے۔

اور طلاق وعتاق کے بارے میں ایک روایت ہے کہ امام احمد نے اس میں کچھ کہنے سے توقف کیا ہے، اور دوسری روایت ہے کہ امام احمد نے قطعی طور پر فرمایا کہ ان دونوں میں استثناء بے سود ہے۔ اور انہوں نے فرمایا ہے: جس نے قسم کھا کر کہا: ان شاء اللہ وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور وہ طلاق اور عتاق میں استثناء نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ قسم میں سے نہیں ہیں، صاحب المغنی نے اس کو حسن اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے اور کہا ہے: حدیث میں صرف قسم کا ذکر ہے، اور یہ قسم نہیں بلکہ یہ شرط اور تعلیق کرنا ہے ( )۔

۲۸ - طلاق وعتاق وغیرہ میں استثناء کے بارے میں متاخرین حنابلہ نے ایک تیسرا قول ذکر کیا ہے، ابن تیمیہ نے کہا ہے: امام احمد سے ایک روایت نقل کی ہے کہ طلاق وعتاق کا واقع کرنا اس میں داخل نہیں ہے جس کو استثناء باطل کر دیتا ہے، لیکن طلاق وعتاق کا حلف داخل ہے۔ انہوں نے کہا ہے: ان کے بعض اصحاب کا قول ہے کہ اگر حلف صیغۂ قسم سے ہو مثلاً کہے: "عليّ الطلاق لأفعلن كذا" (میرے ذمہ طلاق دینا واجب ہے کہ میں ایسا کروں گا) تو یہ استثناء کی حدیث میں داخل ہے، اور مشیت اس کے لئے نفع بخش ہے، اس مسئلہ میں صرف ایک روایت ہے۔

اگر صیغۂ جزاء سے ہو مثلاً اپنی بیوی سے کہے: "إن فعلت كذا فأنت طالق" (اگر میں ایسا کروں تو تم کو طلاق) تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ابن تیمیہ نے کہا ہے: یہی قول درست اور صحابہ

( ) المغنی ۸/ ۷۔

کرام وجمہور تابعین مثلاً سعید وحسن سے منقول ہے، وہ طلاق میں استثناء کے قائل نہیں، اور نہ انہوں نے اس کو "قسم" میں سے شمار کیا ہے، بلکہ انہوں نے صحابہ وجمہور تابعین سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے صدقہ، قربانی کی نذر، اور عتاق وغیرہ کے حلف کو یمین قرار دیا ہے جس میں کفارہ ہے، اور امام احمد نے کہا: استثناء اس چیز میں ہے جس میں کفارہ ہے(۱)، اور طلاق معلق میں استثناء پر مکمل کلام "تعلیق" کی بحث میں دیکھی جائے، اور استثناء کے فروعی مسائل پر مکمل اور تفصیلی کلام فقہ کے مختلف ابواب میں دیکھے، جو مسئلہ کو طلاق، عتاق، ایمان، اور نذر وغیرہ کے اپنے اپنے ابواب میں ملاحظہ فرمائیں، اور ان سے متعلق اصولی مباحث کے لئے "اصولی ضمیمہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۲۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: استثناء کے معنی اور اس کے مواقع کے تجزیہ پر ابن تیمیہ کی عمدہ بحث (۳۵/ ۳۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

استجمار

تعریف:

۱- استجمار کا معنی لغت میں: پتھر سے استنجا کرنا ہے، اور یہ جمرات اور جمار سے ماخوذ ہے، جو چھوٹے چھوٹے پتھر ہیں۔ اور "استجمر" اور "استنجی" ایک معنی میں ہیں(۱)۔

استجمار کا شرعی حکم:

۲- استنجاء جمہور کے نزدیک صرف پتھر سے یا صرف پانی سے استنجاء کرنا واجب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، اور دونوں کا استعمال کرنا افضل ہے۔

البتہ منی، حیض، نفاس، پیشاب اور پاخانہ اگر بہت پھیل جائے تو پانی سے استنجاء کرنا متعین ہے، اور عورت کے پیشاب کے بارے میں اختلاف ہے(۲)۔ استجمار کے تفصیلی احکام "استنجاء" کی اصطلاح میں ہیں۔

(۱) لسان العرب، مادۂ (جمر)۔

(۲) [illegible] ابن عابدین ۱/۲۲۶، المغنی ۱/۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۱/۱۳۹۔

استحاضہ

تعریف:

۱- استحاضہ لغت میں: "**استحیضت المرأۃ**" کا مصدر ہے، لہذا وہ عورت مستحاضہ ہے۔ اور مستحاضہ وہ عورت ہے جس کا خون ماہواری کے معین ایام کے علاوہ میں برابر جاری رہے اور جو حیض کی رگ سے نہ ہو بلکہ ایک دوسری رگ سے ہو جس کو "عاذل" کہا جاتا ہے(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک استحاضہ کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ خون ہے جو کسی رگ سے نکلے، رحم سے نہ نکلے۔

شافعیہ کے یہاں اس کی تعریف ہے کہ یہ ایک بیماری کا خون ہے جو رحم سے بہت قریب ایک رگ سے بہتا ہے، اس رگ کو "عاذل" کہتے ہیں۔ رملی نے کہا ہے: استحاضہ ایسا خون ہے جس کو عورت دیکھے اور دم حیض ونفاس کے علاوہ ہو خواہ وہ حیض ونفاس سے متصل ہو یا نہ ہو، اور انہوں نے اس کی مثالوں میں اس خون کو بھی قرار دیا ہے جس کو کم سن بچی دیکھے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حیض:

۲- حیض: ایسا خون ہے جو بالغہ عورت کے رحم (بچہ دانی) سے نکلے

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۷۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۳۱۵، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۷۹، مغنی المحتاج ۱/۱۰۸، شرح العنایہ ۱/۱۴۳، کشاف القناع ۱/۱۹۷، حاشیۃ الدر المختار علی الدر المختار ۱/۱۸۸، فتح القدیر ۱/۱۴۳۔

جب کہ اس کو کوئی مرض یا حمل نہ ہو اور نہ وہ سن یاس کو پہنچی ہو(۱)۔

ب- نفاس:

۳- نفاس: پیدائش کے بعد نکلنے والا خون ہے، اس کی تعریف میں کوئی اختلاف نہیں، راجح قول کے مطابق مالکیہ نے "مع الولادۃ" (ولادت کے ساتھ) کا اضافہ کیا ہے، اور حنابلہ نے ولادت کے ساتھ اس سے دو یا تین دن قبل ہونے کا اضافہ کیا ہے(۲)۔

۴- استحاضہ اور حیض ونفاس کے درمیان چند امور میں فرق ہے:

الف- حیض کا وقت مقرر ہے یعنی جب عورت نو سال یا اس کی ہو جائے تب اس کو حیض آتا ہے، اس سے قبل نظر آنے والا خون حیض نہیں، اسی طرح سن یاس کے بعد جو خون نظر آئے وہ اکثر کے نزدیک حیض نہیں، جب کہ استحاضہ کا کوئی متعین وقت نہیں۔

ب- حیض: ایسا خون ہے جو ہر ماہ عورت کو عادت کے طور پر مقررہ اوقات میں آتا ہے، جب کہ استحاضہ خلاف عادت مختلف اوقات میں عورت کی شرم گاہ سے آنے والا خون ہے۔

ج- حیض ایک فطری خون ہے، اس کا کسی مرض سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، جب کہ استحاضہ ایسا خون ہے جو کسی خرابی یا مرض یا اعضاء میں گڑبڑی یا رگ پھٹنے کی وجہ سے آتا ہے۔

د- دم حیض اکثر کالے رنگ کا، گاڑھا، اور نہایت بدبودار ہوتا ہے، جب کہ دم استحاضہ سرخ رنگ کا پتلا ہوتا ہے اور اس میں کوئی بو نہیں ہوتی۔

ھ- دم نفاس صرف ولادت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

حنفیہ کے یہاں استمرار:

۵- استحاضہ اکثر استمرار وتسلسل کے ساتھ آتا ہے، اور ایسا خون ہوتا ہے جو حیض یا نفاس کی اکثر مدت سے بڑھ جاتا ہے۔ یہ حنفیہ کے یہاں ہے۔ کیونکہ غیر حنفیہ کے یہاں اس مفہوم میں استمرار وتسلسل معتبر نہیں ہے، اور استمرار یا تو عادت والی میں ہوگا یا اس عورت میں ہوگا جس کو پہلی بار خون آیا ہے۔

عادت والی عورت میں استمرار:

۶- اگر عادت والی عورت کا خون مسلسل آئے اور حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے تو اس کا طہر اور حیض اس کی عادت کے مطابق ہوگا، تمام احکام میں اس کو حیض وطہر کے بارے میں اس کی عادت کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ عادتا اس کا طہر چھ ماہ سے کم ہو، اور اگر چھ ماہ سے زیادہ ہو تو طہر میں اس کی عادت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ ابن عابدین نے اس کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے: اس لئے کہ دو خون کے درمیان طہر عام طور پر حمل کی ادنی مدت سے کم ہوتا ہے، اور حمل کی کم سے کم مدت جیسا کہ معلوم ہے چھ ماہ ہے۔

اس جیسی حالت میں عورت کے طہر کی مقدار کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، جن میں قوی تر قول دو ہیں:

الف- اس کا طہر چھ ماہ سے کچھ کم متعین کیا جائے گا، تاکہ حمل کے طہر اور حیض کے طہر کے درمیان فرق قائم رہے(۱)۔

ب- اس کا طہر دو ماہ متعین کیا جائے گا، حاکم شہید نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۰، اور سن یاس راجح قول کے مطابق پچپن سال ہے۔ دیکھئے: کشاف القناع ۱/۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۱/۳۰۳، بلغۃ السالک ۱/۲۰۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۳۰۵، ابن عابدین ۱/۱۹۹، کشاف القناع ۱/۲۱۸، بلغۃ السالک ۱/۲۱۶۔

(۱) مجمل الواردین (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ۱/۹۳۔

ابن عابدین نے کہا ہے: شاید علماء اول کے قائل ہیں، لیکن فتویٰ دوسرے پر ہے، اس لئے کہ وہ مفتی اور عورتوں کے لئے زیادہ آسان ہے۔

مبتدأہ میں استمرار:

۷ - برکوی نے مبتدأہ کے چار حالات ذکر کئے ہیں، اور یہ حنفیہ کے یہاں ہے، ائمہ ثلاثہ: امام مالک، شافعی اور احمد کے یہاں اس کے احوال کا ذکر آگے آئے گا۔

مبتدأہ کے تین حالات کا تعلق استمرار کے موضوع سے ہے، اور حنفیہ کے یہاں چوتھی حالت کا ذکر فقرہ / ۳۳ میں آئے گا۔

مبتدأہ میں استمرار کے حالات:

۸ - **پہلی حالت:** یہ ہے کہ بالغ ہونے کے ساتھ ہی اس کا خون مسلسل آنے لگے تو اس کا حیض خون کے تسلسل کے آغاز سے دس دن اور اس کا طہر بیس دن ہوگا، پھر یہی اس کی عادت ہوگی، اور جب اس کو دم نفاس آئے تو اس کی مدت چالیس دن مقرر ہوگی، اور نفاس کے بعد بیس دن طہر مانا جائے گا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک حیض ونفاس یکے بعد دیگرے مسلسل نہیں آسکتا، بلکہ ان دونوں کے درمیان مکمل طہر ضروری ہے، اور چونکہ دو حیضوں کے درمیان مدت طہر بیس دن تھی اس لئے مطابقت کی غرض سے حیض ونفاس کے درمیان بھی یہی مدت طہر ہوگی۔

دوسری حالت: یہ ہے کہ دم فاسد اور طہر فاسد دیکھے، حنفیہ کے یہاں "دم فاسد" وہ خون ہے جو دس دن سے زیادہ ہو، اور "طہر فاسد" وہ طہر ہے جو پندرہ دن سے کم ہو، لہذا جو کچھ وہ دیکھے عادت مقرر کرنے کے لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حیض دس دن ہوگا اگر چہ حیض حکماً پایا جائے، اور یہ مدت اس وقت سے شمار ہوگی جب سے خون جاری ہوا ہے، اور اس کا طہر بیس دن ہوگا، اور یہ اس کی عادت رہے گی یہاں تک کہ وہ دم صحیح اور طہر صحیح دیکھ لے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مراہقہ (قریب البلوغ لڑکی) نے گیارہ دن خون دیکھا، اور چودہ دن طہر، پھر خون مسلسل جاری ہو گیا، تو اس کا حیض دس دن اور طہر بیس دن ہوگا۔ اور طہر ناقص جو دو خون کے درمیان آئے اس کو حکماً مسلسل خون مانا جائے گا۔ لہذا یہ عورت اس عورت کی طرح ہوگئی جس کا خون بلوغ کے ساتھ ہی مسلسل جاری ہوگیا، لہذا اس کا حیض خون کے گیارہ دنوں میں سے دس دن ہوگا، اور اس کا طہر بیس دن۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ طہر فاسد ہو، یعنی پندرہ دن سے کم ہو۔ اور اگر پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، اور دم استحاضہ سے ملنے کی وجہ سے طہر فاسد ہو چکا ہو، مثلاً کسی مبتدأہ نے گیارہ دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھا، پھر اس کا خون مسلسل جاری ہو گیا، تو دم اول فاسد ہے، اس لئے کہ وہ دس دن سے زائد ہے، اور طہر بظاہر صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مکمل پندرہ دن ہے، لیکن یہ طہر معنوی اعتبار سے فاسد ہے، اس لئے کہ اس کی ابتداء میں خون ہے، یعنی وہ دن جو دس سے زائد ہے۔ اور یہ حنفیہ کے یہاں حیض نہیں، اس لئے کہ اکثر حیض ان کے یہاں محض دس دن ہے، لہذا یہ طہر ہوا، اور چونکہ اس طہر کی ابتداء میں خون آگیا ہے، اس لئے یہ عادت بننے کے قابل نہیں۔

ابن عابدین نے "رسالۃ الحیض" کی شرح میں کہا: خلاصہ یہ ہے کہ دم کا فاسد ہونا طہر متخلل (دو خون کے درمیان پایا جانے والا طہر) کو فاسد کر دیتا ہے، اور اس کو لگاتار خون کی طرح بنا دیتا ہے۔ لہذا عورت اس طرح ہو جاتی ہے جیسا کہ اس کو ابتداءً خون تسلسل کے ساتھ آیا ہے، اور اس کا حیض دس دن اور طہر بیس دن ہوگا، البتہ اگر یہ

خون اور طہر تیس دن سے زائد نہ ہو تو اس کا اعتبار پہلے دن سے ہوگا جب اس نے خون دیکھا ہے، اور اگر تیس دن سے زائد ہو جائے تو اس کا اعتبار تسلسل حقیقی کے آغاز سے ہوگا، اور پہلے حیض کے خون اور مسلسل آنے والے خون کی پوری درمیانی مدت طہر ہوگی(۱)۔

تیسری حالت: یہ ہے کہ دم صحیح اور طہر فاسد دیکھے۔ تو صرف دم صحیح کو اس کی عادت مانا جائے گا، اور مسلسل خون آنے کے زمانے میں اسی کا اعتبار کیا جائے گا، اور مسلسل خون آنے کے دوران اس کا طہر مہینہ کا باقی ماندہ حصہ ہوگا۔

اگر مبتدأہ نے پانچ دن خون اور چودہ دن طہر دیکھا، پھر خون مسلسل جاری ہو گیا تو اس کا حیض پانچ دن اور طہر مہینہ کا بقیہ پچیس دن ہوگا۔ لہذا وہ تسلسل کے آغاز سے طہر کی تکمیل کے لئے گیارہ دن نماز پڑھے گی، پھر پانچ دن نماز چھوڑے گی، پھر غسل کر کے پچیس دن نماز پڑھے گی، اور آئندہ بھی اسی طرح کرے گی۔ اور یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب کہ طہر صرف معنوی اعتبار سے فاسد ہو، مثلاً مبتدأہ نے تین دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھا، پھر ایک دن خون دیکھا، پھر پندرہ دن طہر دیکھا، پھر اس کا خون مسلسل ہو گیا، تو وہ ایک دن جس میں اس نے خون دیکھا ہے (جو دو طہر کے درمیان آیا ہے) اس نے دونوں طہر کو فاسد کر دیا، اس لئے کہ اس کو تیس میں مانا جائے گا، لہذا وہ طہر ہے، اور اسی بنیاد پر ابتدائی تین دن حیض اور ستائیس دن طہر ہے۔ پھر تسلسل کے پہلے دن سے شروع کرے گی، اور تین دن حیض اور ستائیس دن طہر ہوگا، اور یہی اس کی عادت ہوگی، اور یہ مسئلہ حکم میں سابقہ مسئلہ کے ساتھ اس اعتبار سے شریک ہو جائے گا کہ عادت کا تعین ہر مہینہ میں استمرار کے وقت سے ہوگا۔

اگر طہر ثانی جو استمرار سے پہلے گذرا ہے طہر فاسد ہو جائے اس لئے کہ وہ پندرہ دنوں سے کم ہو، تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس دن کو جس میں اس نے ابتدائی پندرہ دن کے بعد خون دیکھا ہے ایام حیض میں سے ماننا ممکن ہے۔

اگر مبتدأہ نے تین دن خون دیکھا، پھر پندرہ دن طہر، پھر ایک دن خون، پھر چودہ دن طہر دیکھا، پھر اس کا خون مسلسل ہو گیا تو ابتدائی تین دن دم صحیح ہے، اور وہ حیض ہے اور اس کے بعد پندرہ دن طہر صحیح ہے، اور اس کے بعد والا [illegible] دونوں کے ساتھ حیض ہے، پھر اس کا طہر پندرہ دن ہے، بارہ دن ان ایام میں سے جو مسلسل خون آنے کے پہلے ہیں اور تین دن مسلسل خون آنے کے ابتدائی ایام میں سے ہیں۔ لہذا وہ تسلسل کے آغاز سے تین دن نماز پڑھے گی، پھر تین دن حائضہ مانی جائے گی، اور اس میں نماز چھوڑ دے گی، پھر غسل کر کے پندرہ دن نماز پڑھے گی، اور اسی طرح اس کا حیض تین دن اور طہر پندرہ دن ہوگا۔

چوتھی حالت کا ذکر فقرہ ۱۳ میں ''مبتدأہ بالحمل کے استحاضہ'' کے ذکر میں آئے گا۔

مبتدأہ بالحیض اور مبتدأہ بالحمل کا استحاضہ:

۹ - مبتدأہ بالحیض: وہ عورت ہے جس کے حیض کا آغاز ہو ( )، اس نے پہلی بار خون دیکھا، پھر خون مسلسل آنے لگا، حنفیہ کے یہاں اس کا تفصیلی حکم گزر چکا ہے۔

۱۰ - مالکیہ کے یہاں مبتدأہ کے بارے میں اس کی ہم عمر عورتوں کا اعتبار ہوگا، اور اگر اس کا خون ان عورتوں سے بڑھ جائے تو ''المدونہ'' میں ابن قاسم کی روایت ہے کہ وہ پندرہ دنوں کی مدت

---

(۱) شرح رسالة الحیض (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ۱/ ۹۳-۹۴۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۹۰، فتح القدیر ۱/ ۱۵۸، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح۔

پوری کرے گی، پھر مستحاضہ مانی جائے گی، غسل کرکے نماز وروزہ کرے گی۔

امام مالک سے ابن نافع کی روایت ہے کہ وہ صرف اپنی ہم عمر عورتوں کی عادتوں پر عمل کرے گی، لہذا وہ حیض کے خون کی قلت وکثرت میں ان کی عادت کو اختیار کرے گی، کہا جائے گا کہ وہ اپنی ہم عمر عورتوں کے ایام کے بقدر حائضہ ہے، پھر اس کے بعد وہ مستحاضہ ہے، روزہ نماز کرے گی الا یہ کہ وہ ایسا خون دیکھے جس کو وہ زیادہ سمجھے اور اس کے حیض ہونے میں اس کو شک نہ ہو(۱)۔ انہوں نے مزید کہا ہے: اگر مستحاضہ کو معلوم ہو جائے کہ آنے والا خون حیض کا ہے، مثلاً وہ بو یا گاڑھے پن یا رنگ وغیرہ کی وجہ سے تمیز کر لے، تو یہ حیض ہوگا، بشرطیکہ اس سے قبل کم سے کم مدت طہر پندرہ دن گزر چکی ہو، اور اگر وہ تمیز نہ کر سکے، یا کم سے کم مدت طہر کے مکمل طور پر گزرنے سے قبل تمیز کرے تو یہ مستحاضہ ہے یعنی طہارت پاکی باقی رہے گی، اگرچہ اسی حال پر اس کی ساری عمر گزر جائے۔

۱۱ - مبتدأہ کے حیض کے بارے میں شافعیہ نے کہا ہے: مبتدأہ یا تو خون کو پہچانے گی یا نہیں پہچانے گی، اگر مبتدأہ خون کو پہچان لے بایں طور کہ بعض دنوں میں قوی خون دیکھے اور بعض دنوں میں کمزور خون دیکھے، یا بعض دنوں میں کالا اور بعض دنوں میں سرخ خون دیکھے، اور خون اکثر مدت حیض سے بڑھ جائے تو کمزور یا سرخ رنگ کا خون استحاضہ ہے اگرچہ بہت دنوں تک آئے، اور کالا یا قوی خون حیض ہے(۲) بشرطیکہ کالا یا قوی خون حیض کی اقل مدت سے کم نہ ہو، اور یہ ان کے نزدیک ایک دن ایک رات ہے، اور اکثر مدت حیض یعنی پندرہ دن سے زیادہ بھی نہ ہو، لہذا اگر ایک دن ایک رات کالا خون دیکھے، پھر اس کے ساتھ ضعیف خون آئے، اور کئی سال تک جاری رہے تو طہر ہوگا، اگرچہ ہمیشہ خون دیکھتی رہے، اس لئے کہ اکثر مدت طہر کی کوئی حد نہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے، مثلاً کالا خون ایک دن ایک رات سے کم، یا سولہ دن دیکھے، یا ضعیف خون چودہ دن دیکھے، یا ہمیشہ ایک دن کالا اور دوسرے دن سرخ دیکھے تو اس کا حکم اس عورت کی طرح ہے جو اپنے خون کو نہ پہچانے۔

شافعیہ کے نزدیک خون کو نہ پہچاننے والی مبتدأہ مثلاً ایک طرح کا خون دیکھے یا کئی قسم کا دیکھے لیکن تمیز کی مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ ہو، تو اگر اس کو ابتداء خون کا وقت معلوم نہ ہو تو اس کا حکم متحیرہ کی طرح ہے جیسا کہ رافعی نے ذکر کیا ہے(۱) اور جس کا بیان آگے آئے گا، اور اگر ابتداء خون کا وقت معلوم ہو تو اظہر یہ ہے کہ اس کا حیض ابتداء خون سے ایک دن ایک رات ہوگا اگرچہ ضعیف دم ہو، اس لئے کہ یہی یقینی ہے، اور جو زائد ہو اس میں شک ہے۔ اس کے حیض ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور اس کا طہر مہینہ پورا کرتے ہوئے انتیس دن ہوگا(۲)۔

۱۲ - حنابلہ کہتے ہیں کہ: مبتدأہ یا تو اپنا خون پہچانے گی یا نہیں، اگر پہچانے گی تو اپنی پہچان کے مطابق عمل کرے گی بشرطیکہ قوی تر خون حیض بننے کے قابل ہو یعنی ایک دن ایک رات سے کم نہ ہو اور پندرہ دن سے زائد نہ ہو، اور اگر پہچاننے والی نہ ہو تو اس کا حیض ایک دن ایک رات مقرر کیا جائے گا، اس کے بعد وہ غسل کرکے وہ سارے کام کرے گی جو پاک عورتیں کرتی ہیں۔ یہ حکم پہلے، دوسرے اور تیسرے مہینہ کا ہے۔ اور چوتھے مہینہ میں وہ اکثر حیض میں منتقل ہو جائے گی، اور اکثر حیض اس کے اپنے اجتہاد یا تحری (غور وفکر) کی بنیاد پر چھ یا

(۱) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ص ۱۳۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/ ۱۵۳، المجموع شرح المہذب للامام النووی ۲/ ۴۱۲۔

(۱) المجموع شرح المہذب للامام النووی ۲/ ۴۱۰۔
(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

سات دن ہوگا(۱)۔ اور صاحب مطالب اولی النہی نے شرح غایۃ المنتہی میں کہا ہے(۲) کہ اگر ایک رات ایک دن کالا خون دیکھے، پھر سرخ خون دیکھے، اور یہ پندرہ دن سے آگے بڑھ جائے تو اس کا حیض کالے خون کا زمانہ ہوگا اور اس کے علاوہ استحاضہ ہوگا، اس لئے کہ وہ حیض نہیں بن سکتا، یا پہلے مہینہ میں پندرہ دن کالا خون دیکھے، اور دوسرے ماہ میں چودہ دن اور تیسرے ماہ میں تیرہ دن، تو اس کا حیض کالے خون کا زمانہ ہوگا۔ اور اگر اس کا خون قابل امتیاز نہ ہو مثلاً سارا ہی کالا ہو یا سرخ ہو یا اس کے علاوہ ہو، یا قابل امتیاز تو ہو لیکن کالا اور اس جیسا خون حیض بننے کے لائق نہ ہو یعنی ایک دن ایک رات سے کم ہو یا پندرہ دن سے زیادہ ہو تو وہ ہر ماہ حیض کی کم سے کم مدت میں حائضہ رہے گی، اس لئے کہ یہی یقینی ہے، تا آنکہ اس کا استحاضہ تین بار آ جائے، اس لئے کہ اس کے بغیر عادت کا ثبوت نہیں ہوتا۔ پھر وہ تیسری بار کے بعد جس وقت سے اس کو خون شروع ہوا ہے اس کے اول کا اعتبار کرتے ہوئے تحری کے ذریعہ ہر ماہ چھ یا سات دن حائضہ ہوگی اگر اس کو اول وقت کا علم ہو، یا اگر وہ ناواقف ہو یعنی خون آنے کے آغاز کا وقت اس کو معلوم نہ ہو تو خون کی حالت اور اپنے رشتہ کی عورتوں کی عادت میں غور وفکر کر کے ہر قمری ماہ کے شروع میں چھ یا سات دن ورات حائضہ ہوگی۔ اس لئے کہ حضرت حمنہ بنت جحش کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "یا رسول الله إني أستحاض حيضة كبيرة شديدة، قد منعتني الصوم والصلاة، فقال: تحيضي في علم الله ستا أو سبعا ثم اغتسلي"(۳) (اے اللہ کے رسول! مجھے بہت ہی زیادہ خون آتا ہے جس کی وجہ سے میرا روزہ نماز بند ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے علم کے مطابق تم چھ یا سات دن حیض کے گزارو، پھر غسل کرو)، اور یہ قوی احتمال ہے کہ جس کو خون کے آغاز کا وقت معلوم نہ ہو اور وہ بغیر تحری (غور وفکر) روزہ رکھے تو اس پر واجب طواف اور اعتکاف کی طرح روزہ کی بھی قضا ہوگی، جیسے کہ قبلہ سے ناواقف شخص اگر بلا تحری (بغیر غور وفکر) نماز پڑھ لے تو اس کی قضا کرنا ہے اگرچہ دوران نماز وہ قبلہ رخ رہا ہو۔

۱۳ - مبتدأہ حاملہ: یعنی وہ عورت جس کو حیض آنے سے قبل شوہر سے حمل ہو جائے۔ اور پھر اگر ولادت کے بعد حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک خون چالیس دن سے زیادہ دیکھے تو یہ زائد خون حنفیہ کے نزدیک استحاضہ ہے، اس لئے کہ نفاس کے چالیس دن حیض کے دس دن کی طرح ہیں، لہذا تمیز یا عدم تمیز کو مد نظر رکھے بغیر ان دونوں میں جو زائد ہوگا وہ استحاضہ ہے۔

البتہ حنابلہ کے نزدیک اگر حیض ہونے کا امکان ہو تو حیض ہے، ورنہ استحاضہ ہے، کیونکہ حنابلہ کے یہاں حیض ونفاس کا ایک ساتھ ہونا ممکن ہے(۱)۔

مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ساٹھ دن سے زائد مستحاضہ ہے، اور انہوں نے خون کو پہچاننے والی اور نہ پہچاننے والی کے درمیان فرق کیا ہے، جیسا کہ حیض میں ہے۔

لہذا اگر وہ حمل کے ساتھ بالغ ہوئی اور ولادت کے بعد اس کو خون مسلسل آتا رہا، اور ولادت اور مدت نفاس کے پورے ہونے کے بعد (جو حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک چالیس دن ہے) طہر صحیح نہیں دیکھا، تو اس کا طہر چالیس دن کے بعد بیس دن مقرر ہوگا، پھر اس کے بعد اس کا حیض دس دن اور طہر بیس دن ہوگا، اور جب تک خون کا تسلسل ہے اس کی یہی عادت برقرار رہے گی۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۴۲۔
(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۲۵۳۔
(۳) امام احمد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۸۸ طبع النصر۔

اگر ولادت کے بعد چالیس دن خون دیکھے پھر پندرہ دن طہر دیکھے، پھر اس کا خون مسلسل ہوگیا تو اس کا حیض تسلسل کے آغاز سے دس دن ہوگا اور اس کا طہر پندرہ دن یعنی طہر میں اس کی اپنی عادت کا اعتبار ہوگا اگر طہر صحیح یعنی پندرہ دن یا اس سے زائد ہو۔ اور اسی طرح اس صورت میں بھی اس کی عادت کا اعتبار ہوگا جب سولہ دن یا اس سے زائد بیس دن تک طہر دیکھے، تو اس صورت میں اس کا حیض نو دن اور اس کا طہر اکیس دن مقرر ہوگا، پھر جیسے جیسے طہر میں اضافہ ہوگا اس کے بقدر حیض میں کمی ہوگی یہاں تک کہ اس کا حیض تین دن ہوجائے اور طہر ستائیس دن، اور اگر طہر ستائیس دن سے زیادہ ہو تو اس کا حیض آغاز تسلسل سے دس دن ہوگا، اور اس کا طہر اس کے بقدر ہوگا جو اس نے تسلسل سے پہلے دیکھا تھا خواہ ان ایام کی تعداد کتنی ہی ہو، برخلاف اس صورت کے جب کہ اس کا طہر پندرہ دن سے کم ہو تو چالیس دن کے بعد (جو کہ مدت نفاس ہے) وہ بیس دن اور حیض دس دن مقرر ہوگا، لہذا یہ عورت بمنزلہ اس عورت کے ہے جس کو وضع حمل کے بعد شروع ہی سے خون مسلسل ہوگیا، اور اگر اس کا طہر جس کو اس نے نفاس کے چالیس دن کے بعد دیکھا، پورا ہو یعنی پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، اور اس کا خون نفاس میں چالیس دن سے مثلاً ایک دن زیادہ ہوگیا ہو تو یہ طہر معنوی اعتبار سے فاسد ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ ایسے دن کا خون ملا ہے جس میں اس کو نماز کا حکم دیا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے یہ طہر اس کی عادت کے طور پر اعتبار کے لائق نہیں ہے، لہذا اس کا حیض وطہر تفصیل ذیل کے مطابق ہوگا:

اگر نفاس کی آخری مدت یعنی چالیس دن اور آغاز تسلسل کے درمیان بیس دن یا اس سے زیادہ (کا فاصلہ) ہو، مثلاً اس کا خون چالیس دن سے پانچ یا چھ دن زائد ہو، پھر اس کے بعد وہ پندرہ دن پاک رہی، پھر اس کا خون مسلسل ہوگیا تو اس کا حیض آغاز تسلسل سے دس دن اور اس کا طہر بیس دن مقرر ہوگا، اور یہی اس کی حالت رہے گی۔

اگر نفاس اور آغاز تسلسل کے درمیان بیس دن سے کم کا فاصلہ ہو، مثلاً اس کا خون چالیس دن سے ایک یا دو دن بڑھ گیا تو اس کا طہر کامل بیس دن ہوگا، اور آغاز تسلسل سے اتنے دن لئے جائیں گے جن سے بیس دن کی تکمیل ہوجائے، پھر اس کے بعد اس کا حیض دس دن اور اس کا طہر بیس دن مقرر ہوگا اور اسی طرح جاری رہے گا۔

قابل ذکر امر یہ ہے کہ مبتدأہ بالحیض یا مبتدأہ بالنفاس کا خون اگر حیض میں دس دن سے کم پر اور نفاس میں چالیس دن سے کم پر بند ہوجائے تو وہ غسل کرکے آخری وقت میں نماز پڑھے گی اور احتیاطاً روزہ رکھے گی، اور شوہر کے لئے اس سے جماع جائز نہیں، تا آنکہ یہ خون کا بند ہونا حیض کے دس دنوں تک برقرار رہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مکمل تین دن پر خون بند ہو، لیکن اگر تین دن سے کم پر بند ہوگیا تو یہ استحاضہ ہے، حیض نہیں، لہذا وہ وضو کرکے آخیر وقت میں نماز پڑھے گی(۱)۔ یہ سارے مسائل حنفیہ کے یہاں ہیں۔

۱۴ - شافعیہ ومالکیہ کے یہاں مبتدأہ بالحمل کے احکام مبتدأہ بالحیض کی طرح ہیں۔

مالکیہ نے کہا ہے: مبتدأہ اپنی ہم عمر عورتوں کا اعتبار کرے گی، اور اگر خون کی مدت دراز ہوجائے تو مشہور یہ ہے کہ وہ ساٹھ دن رکے گی، پھر یہ مستحاضہ ہوگی، غسل کرکے روزہ نماز کرے گی، اور اس کا شوہر اس سے جماع کرسکتا ہے(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر خون ساٹھ دن سے آگے بڑھ جائے تو وہ اکثر حیض کی مدت سے آگے بڑھنے کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ حیض ونفاس کے اکثر احکام یکساں ہیں، لہذا اسی طرح اس کے اعتبار

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۹۰۔

(۲) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ص ۳۲۔

کا حکم بھی ہوگا۔ اس کے مسائل کو حیض میں مذکورہ اختلافی واتفاقی مسائل پر قیاس کیا جائے گا، نیز یہاں یہ دیکھا جائے گا کہ نفاس کے بارے میں عورت مبتدأہ ہے یا معتادہ ممیزہ ہے یا غیر ممیزہ، اور اس کو حیض کے ساتھ حکم پر قیاس کیا جائے گا لہذا مبتدأہ ممیزہ کو تمییز کی طرف لوٹایا جائے گا، اور مبتدأہ غیر ممیزہ کو شافعیہ کے اظہر قول کے مطابق خون دیکھنے کے وقت کی طرف لوٹایا جائے گا، اور معتادہ ممیزہ کو تمیز کی طرف لوٹایا جائے گا عادت کی طرف نہیں، اصح یہی ہے، اور عادت یاد رکھنے والی غیر ممیزہ کو عادت کی طرف لوٹایا جائے گا، شافعیہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ ایک مرتبہ سے عادت کا ثبوت ہو جاتا ہے، رہی وہ عورت جس کو عادت یاد نہ ہو تو ایک قول کے مطابق مبتدأہ کی طرح لوٹائی جائے گی، اور دوسرے قول کے مطابق احتیاط پر عمل کرے گی ( )۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر نفاس والی عورت کا خون چالیس دن سے زائد ہو اور عادت حیض کے موافق ہو تو حیض ہے اور جو زائد ہو مستحاضہ ہے، اور اگر عادت حیض کے موافق نہ ہو تو جو چالیس دن سے زائد ہو مستحاضہ ہے، مبتدأہ ممیزہ اور معتادہ ممیزہ کے درمیان ان کے یہاں کوئی فرق نہیں۔

عادت والی عورت کا استحاضہ:

الف- حیض کی عادت والی عورت:

۱۵ - حنفیہ کا مذہب حیض کی عادت والی عورت (یعنی جس کو اپنے مہینہ، اپنے حیض کے وقت اور حیض کے دنوں کی تعداد کا علم ہو) کے بارے میں یہ ہے کہ اس طرح کی معتادہ اگر زمانہ اور تعداد ایام کے اعتبار سے اپنی عادت کے موافق خون دیکھے، تو وہ سارا خون حیض ہے، اور اگر زمانہ یا تعداد یا دونوں کے اعتبار سے اس کی جو عادت ہو اس کے خلاف خون دیکھے تو اس صورت میں کبھی تو اس کی عادت بدل جائے گی اور کبھی نہیں بدلے گی، اور اس خون کا حکم الگ الگ ہوگا، لہذا حیض ونفاس کے طور پر آنے والے خون کی حالت کا علم انتقال عادت پر موقوف ہوگا۔

اگر عادت نہ بدلے مثلاً خون دس دن سے زائد آگیا تو اس کی عادت کا اعتبار کیا جائے گا، عادت کے مطابق جو خون ہوگا اس کو حیض اور باقی جو عادت سے زائد ہے مستحاضہ مانا جائے گا۔

اگر عادت بدل جائے تو جو بھی خون نظر آئے حیض ہے۔

عادت کے بدلنے کا قاعدہ، اس کے حالات اور اس کے مثالوں کی تفصیل اصطلاح "حیض" میں ہے (۱)۔

۱۶ - مالکیہ کے یہاں کئی اقوال ہیں جن کی طرف ابن رشد نے "المقدمات" میں اشارہ کیا ہے، ان میں سب سے مشہور یہ ہے:

اس کے ایام عادت باقی رہیں گے اور وہ تین دن احتیاط کرے گی، پھر مستحاضہ ہوگی، غسل کرکے روزہ، نماز اور طواف کرے گی، اس کا شوہر اس سے وطی کرسکتا ہے جب تک وہ اس پر استحاضہ کا حکم لگنے کے دن سے کم سے کم مدت طہر کے گزرنے کے بعد کوئی دوسرا خون نہ دیکھے، یہی امام مالک سے "المدونۃ" میں ابن قاسم کی روایت کا ظاہر ہے، اور اس روایت کی بنا پر وہ پورے پندرہ دن پر غسل کرے گی، یہ مستحب ہے واجب نہیں۔

مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عورت خون کو نہ پہچانتی ہو، لیکن اگر وہ پہچانتی ہو تو خون کے اوصاف اور احوال یعنی کمی، زیادتی، اور رنگ کے اعتبار سے اپنی پہچان کے مطابق عمل کرے گی، اور اس طرح وہ حیض اور استحاضہ میں فرق کرے گی (۲)۔

حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۱) شرح رسالۃ الحیض (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ۱/ ۸۶-۸۷۔

(۲) اکمل المدارک شرح ارشاد السالک ص ۳۲۔

اگر اس کو حیض وقت پر آنے کے بعد ایک دن یا دو دن یا کچھ وقت کے بعد رک جائے، اور پھر اس کے بعد ایک طہر کے مکمل ہونے سے قبل آئے، تو وہ ایام دم کو ایک دوسرے سے ملائے گی۔ پھر اگر وہ معتادہ ہو تو عادت اور احتیاط کو مدار بنائے، اور اگر مبتدأہ ہو تو نصف مہینہ کو مدار بنائے، اور اگر تین ماہ یا اس سے زیادہ کی حاملہ ہو تو نصف مہینہ کو مدار بنائے گی، اور اگر چھ ماہ سے زائد کی حاملہ ہو تو بیس دن کو مدار بنائے گی۔

جن ایام میں اس نے احتیاط کیا ہے ان میں وہ حائضہ سمجھی جائے گی اور یہ حیض میں شمار کئے جائیں گے اور وہ دن جن میں اس کے بعد خون دیکھے اگرچہ (اس سے پہلے) اس کو نہ دیکھا ہو، اور ایام طہر جن کو وہ اس کے دوران خون رکنے کی وجہ سے انتظار کر رہی تھی، اور ان میں خون نہیں دیکھی تھی، ان میں وہ طاہرہ ہوگی نماز ادا کرے گی، اس کا شوہر اس سے وطی کر سکتا ہے، وہ اس میں روزہ رکھے گی، اور یہ ایام وہ طہر نہیں ہیں جن کا شمار طلاق کی عدت میں کیا جائے، اس لئے کہ جو خون ان ایام سے پہلے ہے اور جو ان ایام کے بعد ہو ایک دوسرے سے ملا دیا جائے گا اور اسے ایک حیض قرار دیا جائے گا، اور اس کے درمیان جو بھی طہر ہے کالعدم ہوگا، پھر وہ احتیاطی مدت کے بعد غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، اور ہر نماز کے لئے وضو کرے گی اگر ان دنوں میں خون دیکھے، اور ہر دن غسل کرے گی اگر ایام طہر میں اس کا خون رک جائے (۱)۔

۱۷- شافعیہ کے یہاں معتادہ وہ ہے جو یا تو اپنے خون کے بارے میں غیر ممیزہ ہو کہ خون ایک ہی صفت کا ہوگا یا کئی مختلف صفات کا ہوگا، اور اس کو تمیز کی شرط معلوم نہ ہو، البتہ اس کو اس سے قبل حیض اور طہر آچکا ہو، اور اس کو اپنے ایام حیض و طہر کی مقدار اور وقت کا علم ہو تو حیض و طہر میں ان مقدار و وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اور صحیح یہ ہے کہ ایک مرتبہ سے عادت کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور وہ معتادہ جو خون پہچانتی ہو تو صحیح قول کے مطابق عادت کے بجائے پہچان پر حکم ہوگا، مثلاً ماہ کے شروع میں پانچ دن اس کی عادت ہو اور باقی طہر ہو پھر اس کو استحاضہ آگیا اس نے آغاز ماہ میں دس دن کالا خون دیکھا اور باقی دنوں میں لال خون تو اس کا حیض کالے خون والے دس دن ہیں اور اس کے بعد مستحاضہ ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عادت پر حکم لگایا جائے گا، لہذا اس کا حیض ابتدائی پانچ دن ہوگا (۱)، اور پہلا قول اصح ہے، اس لئے کہ تمیز ایسی علامت ہے جو مادہ استحاضہ میں موجود ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا اس عادت کے اعتبار کرنے سے زیادہ بہتر ہے جو گزر چکی ہے (۲)۔

۱۸- حنابلہ نے کہا ہے: مستحاضہ چار حال سے خالی نہیں: ممیزہ وغیر معتادہ، معتادہ وغیر ممیزہ، معتادہ و ممیزہ، اور غیر معتادہ وغیر ممیزہ۔

ممیزہ وہ عورت ہے جس کے خون کے لئے ایک آغاز اور ایک اختتام ہو، بعض کالا گاڑھا بدبودار ہو اور بعض تیز سرخ یا زرد ہو یا بغیر مہک کے ہو، اور کالا یا گاڑھا حیض کی اکثر مدت سے زیادہ اور اس کی اقل مدت سے کم نہ ہو۔ اس عورت کا حکم یہ ہے کہ اس کا حیض کالے یا گاڑھے یا بدبودار خون کا زمانہ ہے، یہ اگر رک جائے تو وہ مستحاضہ ہے، حیض کے لئے غسل کرے گی، پھر اس کے بعد ہر نماز کے لئے وضو کرکے نماز پڑھے گی۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۶۹، اسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ۱/ ۱۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/ ۱۵۶، المجموع شرح المہذب للامام النووی ۲/ ۴۳۳۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۲/ ۴۳۹، ۴۳۲، ۴۳۳۔ اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر وہ اپنی عادت کو بھولنے والی، اور مختلف رنگ کے ذریعہ حیض کو استحاضہ سے ممتاز کرنے والی ہو تو اس کو تمیز کی طرف لوٹایا جائے گا، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ عادت تمیز پر مقدم ہے ان کے اعتبار سے اس کا حکم غیر ممیزہ کا ہے۔

رہی وہ مستحاضہ جس کی عادت ہے لیکن تمیز نہیں، کیونکہ اس کا خون امتیاز والا نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مختلف صفت کا نہیں اور ایک وجہ سے ممتاز نہیں، یا امتیاز والا تو ہے لیکن جو خون حیض بن سکتا ہے وہ حیض کے قلیل مدت سے کم یا اس کی اکثر مدت سے زیادہ ہے، تو چونکہ اس عورت کے پاس تمیز نہیں لہذا اگر استحاضہ سے قبل اس کی کوئی عادت رہی ہو تو وہ ایام عادت میں حائضہ رہے گی اور اس کے پورا ہونے پر غسل کرے گی پھر اس کے بعد ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی۔

قسم سوم: وہ عورت جو معتادہ ممیزہ ہے اس کو استحاضہ آگیا، اور اس کا خون قابل امتیاز ہے، کچھ کالا اور کچھ سرخ ہے تو اگر کالا خون زمانہ عادت میں ہو تو عادت اور تمیز دونوں یکساں ہیں، اس لئے ان دونوں پر عمل ہوگا، اور اگر کالا خون عادت سے زیادہ یا کم ہو (اور حیض بن سکتا ہو) تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں: پہلی روایت: عادت کا اعتبار ہے، کیونکہ حضرت ام حبیبہؓ نے خون کے بارے میں آپ ﷺ سے جب سوال کیا تو جواب میں آپ ﷺ کا فرمان عام ہے: "**امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي وصلي**"(۱) (جتنے دن ٹھہری رہ جتنے دنوں تم کو حیض آیا کرتا تھا، پھر غسل کر اور نماز پڑھ)، نیز یہ کہ عادت زیادہ قوی ہے(۲)۔ دوسری روایت یہ ہے کہ تمیز مقدم ہے لہذا تمیز پر عمل ہوگا اور عادت کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قسم چہارم: غیر معتادہ غیر ممیزہ، اس کی تفصیل "اس عورت کا مستحاضہ جس کی کوئی معروف عادت نہ ہو" کے تحت آرہی ہے(۳)۔

(۱) اس کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۲۶۳، تحقیق محمد فواد عبد الباقی، طبع الحلبی ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۵ء) نے کی ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۵۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۶۔

ب- نفاس کی عادت والی عورت:

۱۹- اگر نفاس کی عادت والی عورت اپنی عادت سے زیادہ خون دیکھے، تو اگر اس کی عادت چالیس دن ہو تو حنفیہ کے یہاں زائد خون استحاضہ ہے، اور اگر اس کی عادت چالیس دن سے کم ہو اور زیادتی چالیس دن یا اس سے کم ہو تو زائد خون نفاس ہے اور اگر چالیس دن سے زیادہ ہو تو اس کی عادت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس کی عادت کے مطابق نفاس اور عادت سے زائد استحاضہ ہوگا(۱)۔

مالکیہ وشافعیہ کے یہاں جو کچھ حیض سے متعلق معتادہ کے بارے میں گذر گیا وہی یہاں بھی ہے۔

چنانچہ امام مالک وشافعی کی رائے ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ساٹھ سے زائد سب کا سب استحاضہ ہے، اور وہ احتیاط نہیں کرے گی، اس لئے کہ احتیاط حیض کے ساتھ خاص ہے، اور شافعیہ کے یہاں ساٹھ دن سے زائد استحاضہ ہے، لہذا جب نفاس والی عورت کا خون ساٹھ دن سے زیادہ ہو جائے تو اس میں دو طریقے ہیں:

اصح یہ ہے کہ وہ حیض کی طرح ہے جب کہ پندرہ دن سے آگے بڑھ جائے، یعنی اگر ممیزہ ہو تو اس کی تمیز کا، اور اگر معتادہ غیر ممیزہ ہو تو اس کی عادت کا اعتبار ہوگا، اور دوسرے طریقے کی تین صورتیں ہیں:

اول: اصح یہ ہے کہ وہ طریق اول کی طرح ہے یعنی حیض کی طرح ہے۔

دوم: ساٹھ دن سب کا سب نفاس اور ساٹھ سے زیادہ استحاضہ ہے، اس کو مزنی نے اختیار کیا ہے۔

سوم: ساٹھ دن تک نفاس اور اس کے بعد حیض ہے، اور یہی ابو اسحاق بن مروانی نے کہا ہے: صاحب "تتمہ" اور صاحب "عدۃ"

(۱) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۰۔

کہتے ہیں: اگر خون ساٹھ دن سے زیادہ ہو تو ہم یہی فیصلہ کریں گے کہ وہ حیض میں مستحاضہ ہے، یہ صورت انتہائی ضعیف اور ماقبل سے بھی اضعف ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دم نفاس چالیس دن سے زیادہ ہو اور اس کو حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض ہے، ورنہ استحاضہ ہے۔

ہمارے پاس موجود حنبلی مراجع میں نفاس میں عادت کے بارے میں کوئی گفتگو ہمیں نہیں ملی۔

اس عورت کا استحاضہ جس کی کوئی معروف عادت نہ ہو:

۲۰ – جس عورت کی حیض میں کوئی معروف عادت نہ ہو (مثلاً کسی ماہ میں چھ دن اور کسی ماہ میں سات دن دیکھتی ہو) اور اس کا خون مسلسل ہو جائے تو وہ نماز، روزہ اور رجعت کے حق میں کم سے کم مدت حیض کا اعتبار کرے گی، اور عدت کے پوری ہونے اور وطی کے حق میں اکثر مدت کا اعتبار کرے گی، لہذا ضروری ہے کہ وہ چھٹے دن کے پورا ہونے پر ساتویں دن غسل کرے، نماز پڑھے، احتیاطاً روزہ رکھے اگر رمضان کا مہینہ آگیا ہو۔

اور جب یہ عورت موجودہ خون کو تیسرا حیض اعتبار کر رہی ہو تو اس سے رجعت کے بارے میں شوہر کا حق ساقط ہو جائے گا۔

البتہ دوسرے مرد سے شادی کے لئے عدت ختم ہونے اور دوسرے شوہر کے اس سے استمتاع کے حلال ہونے کے لئے وہ اکثر کو اختیار کرے گی، اس لئے کہ جواز کے باوجود شادی نہ کرنا شادی کا حق نہ ہوتے ہوئے شادی کرنے سے بہتر ہے، اسی طرح حلت کی گنجائش کے باوجود وطی نہ کرنا حرمت کے شبہ کے ساتھ وطی کرنے سے بہتر ہے، اور جب آٹھواں دن آئے تو ضروری ہے کہ دوبارہ غسل کرے، اور ساتویں دن جس کا اس نے روزہ رکھا ہے اس کی قضاء کرے، اس لئے کہ اداء واجب تھی اور مطالبہ ساقط ہونے کے بارے میں شک ہے، اس وجہ سے کہ اگر اس دن وہ حائضہ نہ ہوگی تو اس کا روزہ صحیح ہوگا، اور اس کے ذمہ قضاء نہیں ہوگی، اور اگر حائضہ ہوگی تو اس کے ذمہ قضاء ہوگی، لہذا شک کی وجہ سے قضاء ساقط نہ ہوگی۔

اس کے ذمہ نمازوں کی قضاء نہیں، اس لئے کہ اگر وہ اس دن پاک تھی تو اس نے نماز پڑھ لی، اور اگر حائضہ تھی تو اس کے ذمہ نماز نہیں تھی، لہذا اس کے ذمہ قضاء بھی نہیں رہی(۱)۔

اگر اس کی عادت پانچ دن ہو اور اس کو چھ دن حیض آیا، پھر سات دن دوسرا حیض آیا، پھر چھ دن تیسرا حیض آیا تو اس کی عادت بالاجماع چھ دن ہے، یہاں تک کہ آئندہ تسلسل اسی پر مبنی ہوگا۔

امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس لئے کہ ایک مرتبہ سے عادت بدل جاتی ہے، اور تسلسل آخری بار پر مبنی ہوگا، اس لئے کہ عادت بدل کر وہی ہو گئی، اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ عادت دو مرتبہ کے بغیر نہیں بدلتی ہے، اور اس نے دو مرتبہ چھ دن خون دیکھا ہے۔

یہی سارے احکام اس عورت کے بھی ہیں جس کی نفاس میں کوئی معروف عادت نہ ہو۔

متحیرہ کا استحاضہ:

۲۱ – متحیرہ وہ عورت جس کو خون کے تسلسل کے بعد اپنی عادت یاد نہ رہی، اس کو "متحیرہ" صیغہ اسم فاعل کے ساتھ (حیران کرنے والی) بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ مفتی کو حیران کر دیتی ہے، اور متحیرہ اسم مفعول کے ساتھ (حیران عورت) اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ بھولنے کی وجہ سے خود حیران ہو جاتی ہے(۲)، اور اس کو "مضلہ" بھی کہا

المجموع للامام النووی ۲/ ۵۳۳، الدسوقی ۱/ ۱۷۴، المہذب ۱/ ۵۲۔

(۱) البدائع ۱/ ۴۲۔

(۲) طحطاوی ۱/ ۹۷۔

جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی عادت بھول جاتی ہے۔

متحیرہ کے مسائل حیض کے نہایت مشکل اور دقیق مسائل ہیں، اس کی بہت سی صورتیں اور دقیق فروعات ہیں، اور اسی وجہ سے ضروری ہے کہ عورت اپنی عادت کے زمانہ اور تعداد کو یاد رکھے۔

اس مسئلہ کے جملہ احکام احتیاط پر مبنی ہیں، اگر بعض صورتوں میں سختی ہے تو اس کا مقصد تشدد نہیں، کیونکہ اس نے کسی ممنوع کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ متحیرہ کے تفصیلی احکام اس کی اپنی اصطلاح میں ہیں۔

حاملہ عورت کا دوران حمل خون دیکھنا:

۲۲ - اگر حاملہ کو دوران حمل اور زچگی سے قبل خون نظر آئے تو وہ حیض نہیں، اگرچہ نصاب حیض تک پہنچ جائے، بلکہ یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک استحاضہ ہے (۱)۔ اسی طرح زچگی کی حالت میں اور بچے کے اکثر حصے کے نکلنے سے قبل جو خون نظر آئے وہ حنفیہ کے نزدیک استحاضہ ہے، رہے حنابلہ تو انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ ولادت سے دو تین روز قبل حاملہ عورت کو جو خون نظر آئے وہ بھی دم نفاس ہے (۲)، اگرچہ ان ایام کو مدت نفاس میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اس قول سے ہے کہ "الحامل لا تحیض" (حاملہ کو حیض نہیں آتا)، اور اس طرح کی بات "رائے" سے معلوم نہیں ہو سکتی (۳) (یہ مدرک بالقیاس نہیں)۔

امام شافعی نے فرمایا ہے: روزہ و نماز کو چھوڑ دینے اور صحبت کے حرام ہونے کی حد تک اس خون کو حیض شمار کیا جائے گا، لیکن عدت کے "اقراء" (حیض) کے حق میں نہیں۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضور ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: "إذا أقبل قرؤک فدعی الصلاة" (جب تمہارا حیض آجائے تو نماز چھوڑ دو) اور آپ ﷺ نے مختلف حالات میں فرق نہیں کیا۔ نیز اس لئے کہ حاملہ "اقراء" والی ہے۔ البتہ اس کا حیض عدت کے اقراء کے بارے میں معتبر نہیں، اس لئے کہ عدت کے اقراء کا مقصد رحم کا خالی ہونا ہے، اور اس کے حیض سے یہ معلوم نہیں ہوتا۔

رہے مالکیہ تو انہوں نے صراحت کی ہے کہ حاملہ اگر پہلے یا دوسرے ماہ میں خون دیکھے تو وہ حیض سمجھا جائے گا، اور اس کے ساتھ حاملہ جیسا معاملہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس مدت میں (عادتاً) حمل ظاہر نہیں ہوتا، البتہ اگر تیسرے یا چوتھے یا پانچویں مہینے میں خون دیکھے، اور خون مسلسل جاری رہا تو اس کے حیض کی اکثر مدت بیس دن ہوگی، اور اس سے زائد استحاضہ ہوگا۔

انہوں نے حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان حیض کی اکثر مدت کے بارے میں اس لئے فرق کیا ہے کہ حمل کی وجہ سے خون رک جاتا ہے تو جب نکلے گا تو زائد ہوگا۔ اور کبھی طویل مدت تک بند رہنے کی وجہ سے مسلسل جاری بھی رہ سکتا ہے۔ اور اگر ساتویں یا آٹھویں یا نویں مہینے میں خون دیکھے اور مسلسل آتا رہے تو اس کے حق میں حیض کی اکثر مدت تیس ایام ہوگی۔ اور اگر چھٹے مہینے میں دیکھے تو "المدونہ" کی عبارت کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ اس کا حکم تیسرے مہینے میں خون دیکھنے کے حکم کی طرح ہے، اور اس مسئلہ میں مشائخ افریقہ کی رائے دوسری ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو اس کے مابعد کا حکم ہے، اور یہی معتمد ہے (۱)۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/۱۶۳۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۳۷۵۔

(۳) اس لئے ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اسے رسول اللہ ﷺ سے سن کر کہا ہے، نیز اس لئے کہ عادتاً دوران حمل رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے اور بچے کے نکلنے پر ہی کھلتا ہے پھر اس وقت نفاس کا خون حیض ہی سے آنے لگتا ہے، فتح القدیر ۱/۱۶۵۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۹، ۱۷۰، القوانین الفقہیہ ۴۸ طبع کلیۃ الشریعۃ جامع ...

اس مدت کے بعد استحاضہ مانا جائے گا(۱)۔

عورت کا دو ولادتوں کے درمیان خون دیکھنا (اگر جڑواں بچوں (توأمین) کا حمل ہو):

۲۳- توأم: اس بچہ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ ایک بطن میں دوسرا بچہ موجود ہو۔ لہٰذا توأمین وہ ایک بطن کے دو بچوں کو کہتے ہیں جن کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدت ہو۔ ان میں سے ہر ایک بچہ کو "توأم" اور بچی کو "توأمۃ" کہتے ہیں(۲)۔

اگر پہلے اور دوسرے بچے کے درمیان چھ ماہ سے کم کا فاصلہ ہو تو ان دونوں ولادتوں کے درمیان نفاس والی عورت جو خون دیکھے وہ دم صحیح ہے یعنی نفاس ہے، یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے یہاں ہے، جب کہ امام محمد وزفر کے نزدیک دم فاسد یعنی استحاضہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے بچہ جنا اور اس کے پیٹ میں دوسرا بچہ ہے، تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک نفاس پہلے بچے سے شروع ہوگا، اور امام محمد وزفر کے نزدیک دوسرے بچہ سے، البتہ عدت بالاجماع دوسرے بچے سے پوری ہوگی۔

امام محمد وزفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفاس کا تعلق جو بچہ پیٹ میں ہے اس کے پیدا ہوجانے سے ہے جیسے عدت کا گذر جانا، پس نفاس کا تعلق آخری بچے کی ولادت سے ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ (دوسرا بچہ پیدا ہونے سے پہلے پہلے) وہ حاملہ رہتی ہے، اور جس طرح وضع حمل کے بغیر عدت کا ختم ہونا متصور نہیں، حاملہ عورت سے نفاس کا وجود بھی متصور نہیں، اس لئے کہ نفاس حیض کے درجہ میں ہے، لہٰذا دوسرے بچے کی ولادت سے قبل جو خون ہے وہ ایک اعتبار سے نفاس ہے، ایک اعتبار سے نہیں، تو شک کی وجہ سے اس سے نماز ساقط نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفاس اگر ولادت کے بعد نکلنے والا خون ہے، تو پہلے بچہ کی ولادت کی وجہ سے دم نفاس وجود میں آگیا، رہا عدت کا ختم ہونا تو اس کا تعلق رحم کے خالی ہونے سے ہے اور وہ ابھی نہیں ہوا، اور شکم میں دوسرے بچے کا وجود نفاس کے منافی نہیں ہے(۱)۔

حنابلہ ایک روایت میں شیخین کے ساتھ ہیں، اور دوسری روایت میں امام محمد وزفر کے ساتھ ہیں، اور ابو الخطاب نے لکھا ہے کہ نفاس کا آغاز پہلے بچہ کی ولادت سے ہوگا، اور دوسرے بچے کی پیدائش سے نیا نفاس شروع ہوگا(۲)۔

۲۴- مالکیہ کے نزدیک: توأمین کے درمیان آنے والا خون نفاس ہے، ایک قول یہ ہے کہ حیض ہے، یہ دونوں قول "المدونہ" میں ہیں(۳)۔

شافعیہ کے یہاں بھی "وجوہ" ہیں جیسا کہ حنابلہ سے مروی ہیں۔

مستحاضہ کے احکام:

۲۵- دم استحاضہ کا حکم ہمیشہ بہنے والی نکسیر، یا سلس البول کی طرح ہے، چنانچہ مستحاضہ سے کچھ خاص احکام مطلوب ہیں جو تندرست کے احکام اور حیض ونفاس کے احکام سے الگ ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف- استحاضہ کے خون کو روکنا یا اگر پوری طرح اس کو روکنا دشوار ہو تو اس کو کم کرنا واجب ہے خواہ پٹی باندھ کر یا گدی کے ذریعہ یا کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر، مثلاً اگر دوران سجود خون نکلے اور سجدہ کے علاوہ حالت میں نہ نکلے تو وہ عورت کھڑی ہو کر یا بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے، اسی طرح اگر کھڑے ہونے پر آئے تو بیٹھ کر پڑھے، اس لئے کہ جو دیر

(۱) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ۱/ ص ۱۴۷، الدسوقی ۱/ ۱۶۹۔
(۲) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ۱/ ص ۱۴۸۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۱/ ۴۶، فتح القدیر ۱/ ۱۶۷۔
(۲) المغنی ۱/ ۳۶۵۔
(۳) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۱/ ص ۱۴۹۔

قیام یا قعود ترک کر کے اور حدث کے ساتھ نماز پڑھنے سے آسان ہے۔

اسی طرح اگر مستحاضہ عورت گدی لگا کر خون روک سکتی ہو تو روکنا اس پر لازم ہے، اور اس صورت میں اگر تری گدی کے اوپر آجائے یا تر گدی باہر نکال دے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

اگر مستحاضہ مذکورہ بالا اسباب یا کسی اور سبب سے خون روکنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ معذور باقی نہیں رہے گی (۱)۔

مالکیہ نے مستحاضہ کو صاحب عذر قرار دیا ہے جیسا کہ وہ شخص صاحب عذر ہے جس کو سلس البول ہو تو اگر خون وقت نماز کی مدت سے زیادہ دیر تک رک جائے تو وہ صاحب عذر نہیں سمجھی جائے گی۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وضو کرتے وقت اس کو خون نظر آئے اور جب کھڑی ہو تو رک جائے تو امام مالک نے فرمایا کہ کسی چیز سے باندھ لے اور نماز نہ چھوڑے (۲)۔

باندھنے اور گدی لگانے کے وجوب سے دو امور مستثنیٰ ہیں:

اول: باندھنے یا گدی لگانے سے مستحاضہ کو نقصان ہو۔

دوم: روزہ سے ہو تو دن میں گدی لگانا چھوڑ دے تاکہ روزہ فاسد نہ ہو۔

اگر مستحاضہ اور معذورین میں سے جو اس کے حکم میں ہوں پٹی باندھیں یا گدی لگائیں پھر بھی خون نکل آئے اور عذر کے یا روکنا دشوار ہو، اور ایک نماز کے مکمل وقت تک جاری رہے تو خون کا نکلنا یا اس کا موجود رہنا طہارت اور نماز کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! مجھے استحاضہ ہوتا ہے، میں پاک نہیں رہتی ہوں کیا نماز چھوڑ دوں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إن ذلک عرق ولیس بالحیضة فإذا أقبلت الحیضة فاترکی الصلاة فإذا ذهب قدرها فاغسلی عنک الدم وصلی"** (۱) **وفی روایة "توضئی لکل صلاة"** (۲) **وفی روایة "توضئی لوقت کل صلاة"** (۳) **وفی روایة أخرى: "وإن قطر الدم على الحصير"** (۴) (یہ خون ایک رگ کا ہے، حیض نہیں، جب حیض کے ایام آئیں تو نماز چھوڑ دو، اور جب وہ ایام گزر جائیں تو خون دھو ڈالو اور نماز پڑھو)۔ ایک روایت میں ہے: (ہر نماز کے لئے وضو کرو) اور ایک روایت میں ہے: (ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرو) اور ایک دوسری روایت میں ہے: (اگرچہ چٹائی پر خون ٹپک جائے)۔

حنفیہ نے مستحاضہ اور دوسرے معذورین کے لئے تین شرطیں ذکر کی ہیں:

پہلی: ثبوت کی شرط: اس طرح کہ جو شخص کسی عذر میں مبتلا ہو وہ معذور قرار نہیں پائے گا، اور نہ اس پر معذورین کے احکام جاری ہوں گے جب تک کہ یہ عذر ایک فرض نماز کے پورے وقت کو نہ گھیر لے اگرچہ حکماً ہو، اور اس پورے وقت میں اتنی دیر کے لئے بھی عذر ختم نہ ہو جس میں وہ طہارت حاصل کرکے نماز پڑھ سکے، یہ شرط فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

دوسری: دوام کی شرط: وہ یہ کہ اس پہلے وقت کے علاوہ جس میں عذر ثابت ہوا ہے، دوسرے وقت میں بھی یہ عذر پایا جائے خواہ

---

(۱) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۰، القلیوبی ۱/ ۱۰۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۵۸۔

(۲) المواق ۱/ ۳۶۷۔

---

(۱) اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے، نیز اس کی روایت بخاری، مسلم اور موطا میں امام مالک نے کی ہے (فتح الباری ۱/ ۴۰۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۲۶۲ طبع عیسی الحلبی، موطا ۱/ ۶۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) اس کی روایت بھی امام ترمذی نے کی ہے۔

(۳) اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔

یک بار ہو۔

تیسری: انقطاع کی شرط: اس کی وجہ سے صاحب عذر معذور باقی نہیں رہے گا، اور وہ اس طرح کہ پورے وقت تک خون بند ہو جائے عذر نہ رہے تو خون بند ہونے کے وقت سے اس کے لئے تندرست کے احکام ثابت ہوں گے (۱)۔

مستحاضہ کے لئے کیا ممنوع ہے:

۲۶- علمائے حنفیہ میں سے "برکوی" نے کہا ہے: استحاضہ نکسیر کی طرح حدث اصغر ہے، پس استحاضہ کی وجہ سے نماز کی فرضیت ساقط نہ ہوگی اور نہ نماز کی صحت کے لئے مانع ہوگا یعنی بطور رخصت، بسبب ضرورت، اور نہ اس کی وجہ سے جماع ممنوع ہوگا، حضرت حمنہ کی حدیث کی وجہ سے کہ وہ بھی کہ رہے سے مستحاضہ رہتی تھیں اور اس حالت میں ان کے شوہر ان کے پاس آتے (جماع کرتے)، اور استحاضہ کی وجہ سے قرآن کا پڑھنا، مصحف کا چھونا اور مسجد میں داخل ہونا اور طواف کرنا بھی ممنوع نہیں ہوگا بشرطیکہ مسجد کے ناپاکی سے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو۔

مستحاضہ کا حکم، دائمی نکسیر کی طرح ہے، لہذا مستحاضہ سے نماز اور روزہ کا مطالبہ کیا جائے گا (۲)۔

اسی طرح شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے: مستحاضہ کے لئے کوئی چیز ممنوع نہیں، عبادات کے وجوب میں اس کا حکم پاک عورتوں کے حکم کی طرح ہے، اور وطی کے بارے میں امام احمد سے روایت مختلف ہے، اس سلسلہ میں ان سے ایک دوسری روایت ممانعت کی ہے جبکہ حالت حیض میں، جب تک کہ شوہر کو برائی میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو۔

مالکیہ نے کہا ہے جیسا کہ "الشرح الصغیر" میں ہے کہ: یہ حقیقت میں پاک ہے۔

یہ مستحاضہ متحیرہ کے علاوہ کا حکم ہے، مستحاضہ متحیرہ کے کچھ خاص احکام ہیں جو "متحیرہ" کے عنوان کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

مستحاضہ کی طہارت:

۲۷- شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مستحاضہ پر حدث اور نجس دونوں سے طہارت میں احتیاط واجب ہے، لہذا اپنے بدن سے خون دھوئے گی، اور نجاست کو دور کرنے یا کم کرنے کے لئے روئی یا کپڑے کے ٹکڑے کی گدی رکھے گی، اور اس سے خون نہ رکے تو حسب ضرورت پٹی باندھے گی، اور اس عمل کو استثفار (لنگوٹ کسنا) اور تلجم (لگام لگانا) کہتے ہیں، امام شافعی نے اس کو تعصیب (پٹی باندھنا) کہا ہے ( )۔

شافعیہ نے کہا ہے: یہ گدی لگانا اور باندھنا واجب ہے، دو مقام اس سے مستثنی ہیں: اول: باندھنے سے اس کو اذیت پہنچے، دوم: روزہ سے ہو تو دن میں گدی نہ رکھے، اور باندھنے اور لگام لگانے پر اکتفا کرے۔

مذکورہ صفت کے ساتھ جب وہ کچھ باندھ لے اور پھر کسی کوتاہی کے بغیر خون نکل آئے تو اس کی وجہ سے اس کی طہارت یا نماز باطل نہیں ہوگی۔

اگر احتیاط میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے خون نکل آئے تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔

---

(۱) المجموع للامام النووی ۲/ ۵۳۸، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۱۳۔

( ) مراقی الفلاح بحاشیہ الطحطاوی رص ۸۱۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۳، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۹۸، فتح القدیر ۱/ ۱۵۶، حاشیۃ الطحطاوی رص ۸۰، الدسوقی ۱/ ۱۶۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۵۷، شرح المنہاج ۱/ ۱۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۲ طبع بیروت۔

حنفیہ کے نزدیک معذور پر واجب ہے کہ اپنے عذر کو روکے، اور اگر پوری طرح اس کا روکنا ممکن نہ ہو تو کم کرے، اور اس کو روک دینے کے بعد وہ معذور باقی نہیں رہے گا۔ ہاں اگر وہ بالکل نہ رکے یا ٹپکنے سے نہ رک سکے تو معذور ہے(۱)۔

رہا ہر فرض کے لئے "مقام" کو دھونا اور نئی پٹی اور گدی لگانا تو شافعیہ نے کہا کہ دیکھا جائے گا کہ اگر پٹی اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور اس کا اثر باقی رہ جائے یا اس کے اطراف میں خون ظاہر ہو تو بغیر کسی اختلاف کے نئی پٹی لگانا واجب ہے، اس لئے کہ نجاست زیادہ ہوگئی ہے اور اس کو کم کرنا اور اس سے احتراز ممکن ہے۔ اور اگر پٹی اپنی جگہ سے نہ ہٹے اور نہ ہی خون ظاہر ہو تو شافعیہ کے یہاں دو قول ہیں: اصح یہ ہے کہ تجدید واجب ہے جیسا کہ تجدید وضو واجب ہے۔ دوم: واجب نہیں، اس لئے کہ جب نجاست برابر جاری ہے تو اس کے زائل کرنے کا حکم دینا بے معنی ہے، برخلاف اس کے کہ حدث کے برقرار رہتے ہوئے حدث سے طہارت کی تجدید کا حکم دیا جائے۔ کیونکہ یہ تیمم میں معروف ہے(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک ہر نماز کے لئے دوبارہ دھونا، اور پٹی بدلنا لازم نہیں، اگر اس کی طرف سے کوتاہی نہ ہو۔ حنابلہ نے کہا ہے: اس لئے کہ اس حدث کے قوی اور غالب ہونے کی وجہ سے احتراز ممکن نہیں۔ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے، انہوں نے فرمایا: "**اعتكفت مع النبي ﷺ امرأة من أزواجه، فكانت ترى الدم والصفرة والطست تحتها وهي تصلي**"(۳) (حضور ﷺ کے ساتھ ایک زوجہ مطہرہ نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی کو دیکھتی تھیں، طشت ان کے نیچے ہوتا تھا، اور وہ نماز پڑھتی

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۰۴۔
(۲) المجموع ۲/ ۵۴۰۔
(۳) شرح منتہی ۱/ ۱۱۳، صحیح بخاری ۱/ ۸۱ طبع صبیح۔

تھیں) بخاری نے اسے روایت کیا ہے۔

کپڑے پر مستحاضہ کا جو خون لگ جائے اس کا حکم:

۲۸- اگر خون ہتھیلی کی گہرائی کے بقدر یا اس سے زیادہ کپڑے کو لگ جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا دھونا واجب ہے اگر دھونا مفید ہو اس طرح کہ بار بار نہ لگتا ہو لہذا اگر نہ دھوئے اور نماز پڑھ لے تو جائز نہیں، اور اگر دھونا مفید نہ ہو تو جب تک عذر باقی رہے، واجب نہیں ہوگا(۱)۔ یعنی ایسا ہو کہ اگر کپڑے کو دھوئے تو نماز سے فراغت سے قبل دوبارہ نجس ہو جائے گا تو یہ جائز ہے کہ نہ دھوئے، اس لئے کہ اس پر پاکی کو لازم قرار دینے میں حرج و مشقت ہے۔

اور اگر ایسا ہو کہ اس کو دھوئے تو نماز سے فراغت سے قبل دوبارہ نجس نہیں ہوگا تو اس کے باقی رہتے ہوئے اس کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں، ہاں ایک مرجوح قول کے مطابق دھوئے بغیر نماز جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر وہ احتیاط و پٹی بندی کر لے تو خون کا نکلنا مضر نہیں، اگرچہ اسی نماز میں اس کے کپڑے کو ملوث کر دے(۲)۔

اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی مضر نہیں کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس کے بعد خون غالب آجائے اور ٹپک پڑے تو اس کی طہارت باطل نہیں ہوگی(۳)۔

مستحاضہ پر غسل کرنا کب لازم ہے؟

۲۹- صاحب المغنی نے اس سلسلہ میں چند قول نقل کیے ہیں:

اول: جس وقت اس کے حیض یا دن کے ختم ہونے کا حکم لگے گا اس وقت غسل کرے گی، اس کے بعد اس پر صرف وضو، جب

(۱) البدائع ۱/ ۲۷، ۱۲، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۴۔
(۲) حاشیہ قلیوبی ۱/ ۱۰۱۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۹۴۔

ہوگا، اور یہی اس کے لئے کافی ہے، یہ جمہور علماء کی رائے ہے۔ اس کی دلیل: حضرت فاطمہ بنت ابوحبیش سے اللہ کے رسول ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ: **"إنما ذلك عرق وليست بالحيضة فإذا أقبلت فدعي الصلاة، فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي، وتوضئي لكل صلاة"** (یہ رگ کا خون ہے، حیض نہیں، اس لئے جب آجائے تو نماز چھوڑ دو، اور جب بند ہوجائے تو اپنے اوپر سے خون دھوکر نماز پڑھو اور ہر نماز کے لئے وضو کرو)۔ امام ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ نیز عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: **"تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي وتتوضأ لكل صلاة"** (اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑ دے، پھر غسل کرکے نماز پڑھے، اور ہر نماز کے لئے وضو کرے)۔

دوم: ہر نماز کے لئے غسل کرے گی، یہ حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس اور ابن زبیر سے مروی ہے، اور متحیرہ کے بارے میں امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ: **"إن أم حبيبة استحيضت، فأمرها النبي ﷺ أن تغتسل لكل صلاة"** (ام حبیبہ کو استحاضہ آگیا تو حضور ﷺ نے ان کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم فرمایا) متفق علیہ۔ لیکن پہلے قول والوں کا کہنا ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کا ذکر حدیث میں ایک "زیادتی" ہے جس کو قبول کرنا واجب ہے، اور اسی وجہ سے مالکیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے لئے ہر نماز کے واسطے غسل کرنا مستحب ہے، اور حدیث میں امر استحباب کے لئے ہے۔

سوم: ہر دن کے لئے ایک غسل کرے گی، یہ حضرت عائشہ، ابن عمر اور سعید بن المسیب سے مروی ہے۔

چہارم: جمع کی جانے والی دو نمازوں کے لئے ایک غسل کرے گی، اور نماز صبح کے لئے غسل کرے گی (یعنی ظہر وعصر کے لئے ایک غسل اور مغرب وعشاء کے لئے ایک غسل اور فجر کے لئے ایک غسل کرے گی)۔

مستحاضہ کا وضو اور عبادات:

۳۰- امام شافعی نے فرمایا ہے: مستحاضہ ہر فرض کے لئے وضو کرے گی، اور جس قدر نوافل چاہے پڑھے گی (۲)، اس کی دلیل حضرت فاطمہ بنت ابوحبیش کی سابقہ حدیث ہے، نیز اس لئے کہ اس کی طہارت کو صرف نماز فرض کی ادائیگی کے لئے بدرجہ مجبوری ہے، لہذا فرض سے فراغت کے بعد اس کی طہارت باقی نہیں رہے گی (۳)۔

امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، ان کی دلیل بھی مذکورہ بالا حدیث ہے، امام مالک نے مطلق لفظ "صلاۃ" پر عمل کیا ہے، جب کہ امام شافعی نے اس میں "فرض" کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ مطلق "صلاۃ" سے فرض نماز سمجھی جاتی ہے، اور نوافل فرائض کے تابع ہیں، اس لئے کہ ان کی مشروعیت فرائض کی تکمیل کے لئے ہے تاکہ فرائض میں رہ جانے والی کمی کی تلافی ہوجائے، لہذا نوافل اس کے اجزاء میں داخل ہوگئے، اور جو طہارت کسی فرض نماز کے لئے ہوگی وہ اس کے تمام اجزاء کے لئے بھی ہوں، برخلاف دوسرے فرض کے کہ وہ اس کے تابع نہیں ہے بلکہ وہ مستقل ہے (۴)۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت کے لئے نیا وضو مستحب ہے، اور یہ مالکیہ میں سے اہل عراق کا طریقہ ہے (۵)۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۴۸، الدسوقی ۱/ ۱۳۰۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۴۷۔
(۳) اس کی روایت ترمذی نے کی ہے۔
(۴) المجموع للامام النووی ۲/ ۵۳۱۔
(۵) الدسوقی ۱/ ۱۱۶۔

حنفیہ وحنابلہ کے یہاں: مستحاضہ اور اس جیسے معذورین ہر فرض نماز کے وقت کے لئے وضو کریں گے، اور وقت کے اندر جس قدر فرائض (، نذر، نفل اور واجبات میں سے جو چاہیں ادا کریں گے، جیسے وتر، نماز عید، نماز جنازہ، طواف اور قرآن کو چھونا (۲)، حنفیہ کا استدلال حضور ﷺ کے اس فرمان سے ہے جو آپ نے فاطمہ بنت ابو حبیش سے فرمایا: "**وتوضئي لوقت كل صلاة**" (۳) (اور ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرو)۔

اگر مستحاضہ نے خون جاری رہنے کی حالت میں وضو کیا پھر از خود خون جاری ہو گیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، حنفیہ نے کہا ہے: اگر خون بند ہونے کے بعد وضو کیا پھر خون آ گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

اگر خون بند ہونے کی حالت میں دوسرے حدث کی وجہ سے وضو کیا پھر خون آ گیا تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

اسی طرح اگر خون کے عذر کی وجہ سے وضو کرے پھر کوئی دوسرا حدث پیش آ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا (۴)۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر مثلاً اس کا خون جاری ہو اور اس کی وجہ سے وضو کرے پھر پیشاب کے ذریعہ حدث پیش آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

۳۱ - حنفیہ کے یہاں مستحاضہ کی طہارت میں اختلاف ہے کہ وقت نکلنے سے وہ ٹوٹے گی؟ یا داخل ہونے سے؟ یا دونوں سے؟

امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے کہا ہے: صرف وقت نکلنے سے طہارت ٹوٹے گی، اس لئے کہ معذور کی طہارت وقت کے ساتھ مقید ہے جب وقت نکل جائے گا تو حدث ظاہر ہو جائے گا۔

امام زفر نے کہا ہے: صرف وقت کے داخل ہونے سے وضو ٹوٹے گا، یہی امام احمد کا ظاہر کلام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**توضئي لكل صلاة**" (ہر نماز کے لئے وضو کرو)، دوسری روایت میں ہے: "**لوقت كل صلاة**" (ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرو)۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے: دونوں سے وضو ٹوٹ جائے گا، یہ احتیاط کی بنا پر ہے۔ یہی حنابلہ میں ابو یعلی کا قول ہے (۱)۔

ثمرۂ اختلاف دو مقامات پر ظاہر ہوگا:

اول: کسی نماز کا وقت نکلے اور دوسری نماز کا وقت داخل نہ ہو، مثلاً فجر کے وقت وضو کرے، پھر سورج طلوع ہو جائے تو اس کی طہارت امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ خروج وقت پایا گیا، امام زفر اور امام احمد کے یہاں نہیں ٹوٹے گی، اس لئے کہ دخول وقت نہیں پایا گیا، کیونکہ طلوع شمس سے ظہر تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں، بلکہ یہ خالی وقت ہے۔

دوم: کسی نماز کا وقت داخل ہو تو خارج نہ ہو، مثلاً زوال سے قبل وضو کرے، پھر زوال شمس ہو تو اس کی طہارت امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے یہاں نہیں ٹوٹے گی، اس لئے کہ خروج وقت نہیں پایا گیا، اور امام ابو یوسف و امام زفر اور امام احمد کے یہاں ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ دخول وقت پایا گیا۔

لہذا اگر چاشت یا عید کی نماز کے لئے وضو کرے تو اس وضو سے امام ابو یوسف، امام زفر اور امام احمد کے نزدیک ظہر نہیں پڑھ سکتی، بلکہ اس کی طہارت ظہر کا وقت داخل ہونے سے ختم ہو جائے گی۔

جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ سکتی ہے، اس لئے کہ خروج وقت نہیں پایا گیا۔

(۱) البدائع ۱/ ۳۳، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۳، المطالب ۱/ ۲۱۸۔
(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۰۔
(۳) ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۴) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۹۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۵۹، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۰، کشاف القناع ۱/ ۹۷، البدائع للکاسانی ۱/ ۲۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۴۳۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا وضو محض نماز شروع کرنے سے ٹوٹ جائے گا، اگرچہ کہ نماز کا وقت نہ نکلے یا نہ داخل ہو جیسا کہ گذرا۔

مالکیہ کے یہاں یہ درحقیقت پاک ہے جیسا کہ گذرا۔

مستحاضہ کا شفایاب ہونا:

۳۲- شافعیہ کے نزدیک اگر مستحاضہ کا خون پوری طرح بند ہو جائے اور اسی کے ساتھ اس کو اس مرض سے شفا حاصل ہو جائے اور استحاضہ ختم ہو جائے تو دیکھا جائے گا:

اگر یہ نماز کے باہر ہو:

الف- اگر نماز کے بعد پیش آئے تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی، اور اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، لہذا اس کے بعد اس طہارت سے نفل پڑھنا مباح نہیں ہوگا۔

ب- اگر نماز پڑھنے سے قبل پیش آئے تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اور وہ نماز یا کوئی دوسری نماز اس طہارت سے پڑھنا مباح نہیں ہوگا۔

اگر خون کا بند ہونا دوران نماز پیش آئے تو دو قول ہیں:

اول- اس کی طہارت اور نماز باطل ہو جائے گی۔

دوم- باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ تیمم میں ہے۔

اور راجح پہلا قول ہے (۱)۔

اور اگر مستحاضہ طہارت حاصل کرکے نماز پڑھ لے تو اس پر اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تفصیل حنفیہ کے یہاں متصور نہیں، اس لئے کہ وہ اس کو معذور گردانتے ہیں، کیونکہ وقت کے اندر عذر موجود ہے اگرچہ ایک لحظہ کے لئے ہے جیسا کہ گذرا۔ اور مالکیہ کے یہاں بھی یہ متصور نہیں، اس لئے کہ وہ حقیقت میں طاہرہ ہے۔

البتہ حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، انہوں نے کہا: اگر عادت وقت تک خون بند رہنے کی عادت ہو، جس میں وضو اور نماز کر سکتی ہو تو اسی وقت میں ان کو انجام دینا متعین ہوگا، لیکن اگر عادت مسلسل خون آنے کی ہو، اور یہ رکنا عارضی طور پر پیش آیا ہو تو اس کی طہارت باطل ہے، اور اس کو از سر نو کرنا لازم ہوگا، پس اگر خون بند ہونا نماز شروع کرنے سے پہلے پیش آئے تو نماز شروع کرنا جائز نہیں، اور اگر دوران نماز پیش آئے تو وضو کے ساتھ نماز بھی باطل ہو جائے گی، اور محض خون بند ہونے پر نماز چھوڑ دے گی الا یہ کہ تھوڑا بہت خون بند ہونے کی اس کو عادت ہو، اور اگر وضو کرے پھر شفایاب ہو جائے پھر وضو کے بعد اس کو خون آ جائے تو اس کا وضو باطل ہے (۱)۔

مستحاضہ کی عدت:

۳۳- اس کے بعض احکام کی طرف اشارہ گذر چکا ہے، اور اس کی تفصیل "عدت" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) المجموع للامام النووی ۲/ ۵۴۳۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۹۷۔

استحالہ

تعریف:

۱ - استحالہ کا ایک لغوی معنی: کسی چیز کے مزاج اور صفت کا بدل جانا، اور دوسرا معنی ناممکن ہونا ہے (۱)۔ لفظ استحالہ کا فقہاء واصولیین کے یہاں استعمال ان دونوں لغوی معانی سے خارج نہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہی یا اصولی استعمالات کے اعتبار سے اس کا حکم الگ الگ ہے:

۲ - پہلا فقہی استعمال: جو کسی چیز کی صفت کے بدل جانے کے معنی میں ہو اسی معنی میں "استحالة العين النجسة" (نجس عین کا بدلنا) اور "بم تكون الاستحالة" (استحالہ کس چیز سے ہوتا ہے) ہے۔

نجس چیزیں مثلاً پاخانہ، شراب، اور خنزیر، بسا اوقات ان کی حقیقت متغیر ہوجاتی ہے، اور ان کے اوصاف بدل جاتے ہیں، اور یہ جیسے یہ مرکب بنے یا پاک چیز میں پڑ جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسا کہ خنزیر نمک کی کان میں گر جائے اور نمک ہوجائے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شراب اگر خود بخود سرکہ بن جائے تو پاک ہے، اور اگر اس کو سرکہ بنایا جائے تو اس کے پاک ہونے میں اختلاف ہے (۲)۔

لیکن دوسری نجاستیں اگر اپنی اصل سے بدل جائیں تو ان کی طہارت میں اختلاف ہے۔

فقہاء اس کی تفصیل "نجاسات اور ان کے پاک کرنے کے طریقہ" کی بحث میں کرتے ہیں، جو لوگ اس کے پاک ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ بعض فقہاء کے یہاں عین (اصل نجاست) کے بدلنے کے نتیجے میں اس پر مرتب ہونے والا وصف ختم ہوجاتا ہے (۱)۔

اور اس کی بنیاد پر فقہاء نے بہت سے جزوی مسائل کا تخریج کیا ہے جن کی تفصیل اصطلاح "تحول" میں ہے۔

۳ - دوسرا فقہی استعمال: ناممکن ہونے کے معنی میں ہے، اسی معنی میں ہے: "استحالة وقوع المحلوف عليه" (جس پر قسم کھائی جائے اس کا ناممکن ہونا)، یا جس شرط پر طلاق وغیرہ معلق ہے اس کا ناممکن ہونا۔

محلوف علیہ کے بارے میں فقہاء نے جو شرطیں ذکر کی ہیں ان میں سے یہ ہے کہ اس کا وقوع عقلاً یا عادتاً محال نہ ہو، یعنی اس کا وجود حقیقتاً یا عادتاً ممکن ہو۔ فقہاء اس کی کئی مثالیں دیتے ہیں، مثلاً قسم کھائے کہ میں اس پیالے کا پانی ضرور پیوں گا، حالانکہ اس میں پانی نہیں ہے، یہ حقیقتاً محال ہونے کی مثال ہے۔ اور مثلاً قسم کھائے کہ آسمان پر ضرور چڑھے گا، یہ عادتاً محال ہونے کی مثال ہے۔

حانث ہونے، نہ ہونے، کفارہ ہونے، نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، نیز یہ کہ یہ یمین بر (جائز اور طاعت کی قسم) میں ہو یا حنث (معصیت کی قسم) میں؟ اور کیا اس سلسلہ میں یمین کے موقت یا مطلق ہونے میں حکم یکساں ہوگا، اور فقہاء اس کی تفصیل قسم، طلاق اور عتق کے مسائل میں کرتے ہیں۔

---

(۱) المصباح المنیر، مادہ "حول"۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، المغنی ۱/ ۷۲، الدسوقی ۱/ ۵۲، فتح القدیر ۱/ ۱۳۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، المغنی ۱/ ۷۲، الدسوقی ۱/ ۵۷، فتح القدیر ۱/ ۱۳۹۔

صور استعمال:

۴- اصولیین کے نزدیک لفظ "استحالہ" کا استعمال ناممکن ہونے کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور اسی سے مستحیل لذاتہ یا مستحیل لغیرہ کے مکلف بنانے کا حکم ہے۔ اور محال کے مکلف بنانے کے جواز کے بارے میں اصولیین کا اختلاف ہے، اور انہوں نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ممتنع لذاتہ اور ممتنع لغیرہ۔

ممتنع لذاتہ کی مثال: جمع بین الضدین ہے، جمہور اصولیین کے یہاں مختار یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ کا مکلف بنانا جائز ہے۔

اور ممتنع لغیرہ وہ ناممکن ہو اگر عادۃً ہو جیسے پہاڑ اٹھانے کا مکلف بنانا، تو جمہور کے نزدیک عقلاً اس کا مکلف بنانا جائز ہے، البتہ شرعاً اس کا وقوع نہیں۔ اور اگر استحالہ اس وجہ سے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا ارادہ نہیں کیا، مثلاً ابوجہل کا ایمان لانا، تو بالاجماع یہ عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے (۱)۔ اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

(۱) فواتح الرحموت مع حاشیۃ المستصفی ۱/ ۱۲۳، الاحکام للآمدی ۱/ ۱۹۹۔

استحباب

تعریف:

۱- استحباب لغت میں: **استحبہ** کا مصدر ہے بمعنی احبہ (پسند کرنا)، اور استحباب استحسان کے معنی میں بھی آتا ہے (۱)۔ اور کہا جاتا ہے: **استحبہ علیہ** یعنی ترجیح دینا (۲)۔

حنفیہ کے علاوہ اصولیین کے یہاں استحباب کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے حکم سے کسی فعل کا کرنا قطعی طور پر ضروری نہ ہو بایں معنی کہ اس کا چھوڑنا جائز ہو (۳)، اور اس کی صفت مستحبیت ہے (۴)۔

۲- مستحب کے مترادف مندوب، تطوع، طاعت، سنت، نافلہ، نفل، قربت، مرغب فیہ، احسان، فضیلت، رغیبہ، ادب اور حسن ہیں (۵)۔

ان کے مترادف ہونے میں بعض شافعیہ (مثلاً قاضی حسین وغیرہ) کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر کسی فعل کی رسول اللہ ﷺ نے پابندی کی ہو تو وہ سنت ہے، اور اگر پابندی نہ کی ہو (مثلاً ایک دو بار کیا ہو) تو مستحب ہے، اور اگر رسول اللہ ﷺ نے اس کو نہ کیا ہو (مثلاً وہ

(۱) المصباح المنیر (حبب)۔
(۲) مختار الصحاح مادہ (حبب)۔
(۳) شرح جمع الجوامع ۱/ ۸۰ طبع مصطفی الحلبی۔
(۴) شرح الکوکب المنیر رص ۱۲۸ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ قاہرہ۔
(۵) شرح جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۱/ ۹۰، ۹۱، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۷۳، ۲/ ۱۰۸، ۳/ ۱۱ طبع دمشق، ارشاد الفحول رص ۶ طبع مصطفی الحلبی، شرح الکوکب المنیر رص ۱۲۶، کشاف اصطلاحات الفنون مادہ (حبب) ۲/ ۲۷۳، نیز مادہ (سنن) ۳/ ۷۰۵ طبع خیاط۔

اور وہ فعل جس کو انسان اپنے اختیار سے کرے، وہ تطوع ہے۔

ان حضرات نے یہاں مندوب کو ذکر نہیں کیا، کیونکہ اس میں یہ تینوں اقسام داخل ہیں۔

اور یہ اختلاف لفظی ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ ان تینوں اقسام کے جس طرح یہ مذکورہ نام ہیں، کیا ان ناموں کے علاوہ ان کو کوئی اور نام دیا جا سکتا ہے؟ تو بعض نے کہا: نہیں، کیونکہ سنت کے معنی: طریقہ و عادت، مستحب کے معنی: محبوب، اور تطوع کے معنی: اضافہ کے ہیں، جب کہ اکثر حضرات کا کہنا ہے کہ ہاں ان کو دوسرا نام دیا جا سکتا ہے، اور ان تینوں کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ دین کا ایک طریقہ یا عادت ہے، اور شارع کے نزدیک مطلوب ہونے کی وجہ سے محبوب ہے، اور واجب سے زائد ہے(۱)۔

حنفیہ کے یہاں مستحب: وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑ دیا ہو، لہذا یہ سنن مؤکدہ سے نیچے ہے جیسا کہ تھانوی نے کہا ہے، بلکہ سنن زوائد سے بھی نیچے ہے جیسا کہ ابو البقاء کفوی نے کہا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کو مندوب اس لئے کہا جاتا ہے کہ شریعت نے اس کی ترغیب دی ہے، اور تطوع اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ واجب نہیں، اور نفل اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے سے زائد ہے(۲)۔

مستحب کو مستحب اس لئے کہا گیا ہے کہ شریعت نے اس کو بمقابلہ مباح پسند کیا ہے(۳)۔ اور اس اعتبار سے حنفیہ کی رائے قاضی حسین کی رائے سے قریب ہے، لیکن حنفیہ کا تطوع کے بارے میں ان سے اختلاف ہے، کیونکہ حنفیہ تطوع کو مستحب کے مترادف مانتے ہیں، جب کہ قاضی حسین تطوع کو مستحب کی قسیم مانتے ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے، اور حنفیہ کے یہاں مستحب اور سنت میں فرق یہ ہے کہ سنت دین میں وہ طریقہ ہے جس کو ہمیشگی کے التزام کے بغیر اپنایا گیا ہو۔ اور ہمیشگی کی قید سے مستحب سنت کی تعریف سے نکل گیا، کیونکہ حضور ﷺ کی طرف سے اس پر مواظبت نہیں ہوئی رہی۔

بعض حنفیہ نے مستحبات اور سنن زوائد میں فرق نہ کرتے ہوئے کہا ہے: مستحب وہ ہے جو عادت کے طور پر ہو خواہ کبھی کبھی اس کا ترک ہو گیا ہو۔

"نور الانوار شرح المنار" میں ہے: سنن زوائد مستحب کے معنی میں ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ مستحب وہ کہلاتا ہے جس کو علماء نے پسند کیا ہو، اور سنن زوائد وہ ہیں جن پر نبی کریم ﷺ کا عمل رہا ہو۔

اسی طرح مستحب کا اطلاق فعل کے مطلوب ہونے پر ہوتا ہے، خواہ قطعی طور پر مطلوب ہو یا غیر قطعی طور پر، لہذا فرض، سنت اور مندوب سب اس میں داخل ہوں گے۔ اور کبھی مستحب کا اطلاق فعل کے غیر یقینی طور پر مطلوب ہونے پر ہوتا ہے، اس اعتبار سے اس میں صرف سنت اور مندوب داخل ہوں گے(۲)۔

مستحب کا حکم:

۳- غیر حنفی اصولیین کی رائے ہے کہ مستحب کو انجام دینے والا قابل ستائش ہے، اس کو ثواب ملے گا، لیکن اس کے چھوڑنے والے کی مذمت نہیں ہوگی اور نہ اس کو کوئی سزا دی جائے گی(۳)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مستحب کا ترک جائز ہے، لیکن اگر اس ترک کے بارے میں غیر

(۱) شرح جمع الجوامع ار ص ۹۰، ۹۱۔
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (حبیب) ۳ر ۷۴۳، ۲، کلیات ابو البقاء ار ۱۷۳، ۱۹۸/۴ ، ۱۱/۳، ۹۶/۵، حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار ص ۵۸۶ طبع استنبول۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (حبیب) ۳ر ۷۴۳، ۲، حاشیۃ البنانی علی شرح جمع الجوامع ار ۹۰۔

(۱) حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار ص ۵۸۶ طبع اول۔
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (حبیب) ۳ر ۷۴۳، ۲، دستور العلماء ۳ر ۸۵۔
(۳) ارشاد الفحول ص ۶، شرح جمع الجوامع ار ۸۰، الکلیات ار ۱۷۳۔

قطعی ممانعت آئے تو دیکھا جائے گا، اگر وہ مخصوص ہو مثلاً صحیحین کی اس حدیث میں ممانعت: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين" (۱) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو نہ بیٹھے تا آنکہ دو رکعت پڑھ لے) تو مکروہ ہے، اور اگر ممانعت مخصوص نہ ہو، مثلاً عمومی طور پر مندوبات کے چھوڑنے کی ممانعت جو اس کے امر سے ماخوذ ہو اس لئے کہ کسی چیز کا حکم دینا اس کے چھوڑنے سے منع کرنا ہے۔ لہذا یہ چھوڑنا خلاف اولی ہوگا مثلاً چاشت کی نماز کا ترک۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی عام دلیل کے ذریعہ کسی کام کا مطالبہ کرنے سے کسی خاص دلیل کے ذریعہ مطالبہ کرنا زیادہ موکد ہوتا ہے۔

متقدمین مکروہ کا اطلاق مخصوص اور غیر مخصوص ممانعت والے پر کرتے ہیں، اور بسا اوقات اول کو مکروہ کراهة شديدة (سخت مکروہ) کہتے ہیں، جیسا کہ مندوب کو سنت موکدہ کہا جاتا ہے (۲)۔

اور حنفیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کوئی چیز ان کے نزدیک مستحب یا مندوب ہے اور سنت نہیں، تو اس کا چھوڑنا مطلقاً مکروہ نہیں، اور نہ اس کا چھوڑنا بے ادبی ہے، لہذا اس کی وجہ سے آخرت میں عتاب نہیں ہوگا، مثلاً سنن زوائد کا چھوڑنا، بلکہ بے ادبی اور قابل عتاب نہ ہونے میں مستحب زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ پختگی میں وہ سنت سے کمتر ہوتا ہے، اگرچہ اس کا کرلینا افضل ہے (۳)۔

مستحب کے بقیہ مباحث مثلاً مستحب کا مامور بہ ہونا، اور کیا شروع کردینے سے لازم ہوجاتا ہے؟ اس کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

(۱) حدیث: "إذا دخل أحدكم ...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۹۵ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۱/ ۸۱۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (سنن) ۳/ ۷۰۵۔

استحداد

تعریف:

۱- استحداد لغت میں "حديدة" سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: "استحد" یعنی زیر ناف کے بال مونڈنا، اس کا استعمال کنایہ اور توریہ کے طور پر ہوتا ہے (۱)۔

اصطلاحی تعریف لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ استحداد زیر ناف کا مونڈنا ہے، اس کو "استحداد" اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حدیدہ یعنی استرے کا استعمال ہوتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إحداد:

۲- إحداد: أحدّ کا مصدر ہے، اور "إحداد المرأة على زوجها" کا معنی: عورت کا زینت چھوڑ دینا ہے، اس اعتبار سے استحداد، إحداد کے خلاف ہے، ان دونوں میں کسی بھی اعتبار سے یکسانیت نہیں ہے۔

ب- تنور:

۳- تنور کا معنی بال صفا لگانا ہے، کہا جاتا ہے: تنور: یعنی اس نے بال صاف کرنے کے لئے بال صفا لگایا، اور نورہ بال صفا پاؤڈر ہے جو

(۱) لسان العربیۃ مادہ (حدد) ۳/ ۱۴۰ طبع دار صادر۔
(۲) تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۳ طبع السلفیہ مدینہ منورہ۔

پتھر جلا کر اور چونا ملا کر تیار کیا جاتا ہے، اور بال صاف کرنے کے کام میں آتا ہے(۱)۔

اس لحاظ سے استعمال میں تنور کے مقابلہ میں استحداد زیادہ عام ہے، اس لئے کہ استحداد جیسے استرا سے ہوتا ہے اسی طرح بال صفا پاؤڈر وغیرہ سے بھی ہوتا ہے۔

استحداد کا شرعی حکم:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ استحداد مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے سنت ہے۔ البتہ صرف شافعیہ ومالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت پر استحداد واجب ہوجاتا ہے اگر اس کا شوہر اس سے اس کا مطالبہ کرے(۲)۔

استحداد کی مشروعیت کی دلیل:

۵- استحداد کی مشروعیت کی دلیل سنت نبویہ ہے، چنانچہ حضرت سعید بن المسیب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے حضور پاک ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں: "الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة الختان والاستحداد، ونتف الإبط وتقليم الأظافر، وقص الشارب" (۳) (سنت پانچ امور ہیں: ختنہ کرنا، زیر ناف کو صاف کرنا، بغل کے بال اکھاڑنا، ناخن تراشنا، اور مونچھ تراشنا)۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "عشرة من الفطرة: قص الشارب، إعفاء اللحية، والسواك والاستنشاق، وقص الأظافر، وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء" (دس چیزیں سنت میں داخل ہیں: مونچھ تراشنا، ڈاڑھی بڑھانا، مسواک کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، ناخن تراشنا، پوروں کو دھونا، بغل کے بال اکھاڑنا، زیر ناف کو صاف کرنا، پانی سے استنجا کرنا (یا شرم گاہ پر وضو کے بعد تھوڑا سا پانی چھڑکنا)۔ زکریا (راوی) نے کہا: میں دسویں بات بھول گیا، شاید کلی کرنا ہو(۱)۔

استحداد کا طریقہ:

۶- استحداد کیسے ہو؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: مرد کے لئے بال کا مونڈنا، اور عورت کے لئے اکھاڑنا سنت ہے۔

مالکیہ نے کہا: مونڈنا مرد اور عورت دونوں کے لئے ہے، عورت کے لئے اکھاڑنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ تنمص (بال نوچنا) میں شمار ہوگا جو ممنوع ہے، اور یہی بعض شافعیہ کی بھی رائے ہے(۲)۔

جمہور شافعیہ نے کہا: جوان عورت کے لئے اکھاڑنا، اور بوڑھی کے لئے مونڈنا ہے، یہ رائے ابن العربی کی طرف منسوب ہے(۳)۔

حنابلہ نے کہا: کسی بھی چیز سے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ مونڈنا افضل ہے(۴)۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (نور) ۵/ ۲۴۴ طبع دار صادر، المصباح مادہ (نور) ۲/ ۸۳۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۲۸۹ طبع المنیریہ، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۵۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) بخاری اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم، احمد، نسائی، ترمذی نے کی ہے اور امام ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے (صحیح مسلم ۱/ ۲۲۳ طبع الحلبی، سنن النسائی ۸/ ۱۰۹ طبع الحلبی)۔

(۲) کفایۃ الطالب ۲/ ۳۵۳، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳ طبع عبد الرحمن محمد۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳۔

(۴) المغنی ۱/ ۸۶ طبع سعودیہ، کشاف القناع ۱/ ۷۵۔

وقت استحداد:

۷- چالیس دن کے بعد تک اس کا چھوڑے رکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ مسلم میں حضرت انس کی روایت ہے: "**وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة ألا نترك أكثر من أربعين يوما**"(۱) (مونچھ تراشنے، ناخن کاٹنے، بغل کے بال اکھاڑنے، اور زیر ناف کے بال مونڈنے کے لئے ہمارے واسطے وقت مقرر کیا گیا کہ ہم ان کو چالیس دن سے زائد نہ چھوڑیں)۔

اس سلسلہ میں ضابطہ حالات، افراد، زمانوں اور مقامات کے اعتبار سے مختلف ہے بشرطیکہ چالیس دن سے زیادہ نہ ہو، یہی میعاد حدیث صحیح میں وارد ہے(۲)۔

استحداد کے لئے دوسرے سے مدد لینا:

۸- تمام فقہاء کے یہاں اصل یہ ہے کہ انسان کے لئے مرد ہو یا عورت اپنے ستر کا کسی اجنبی کے سامنے بلا ضرورت کھولنا حرام ہے، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "استتار" اور "عورۃ" دیکھیے۔ فقہاء نے اس شخص کے لئے جو زیر ناف بالوں کو استرے سے کاٹ نہ سکتا ہو، یا نورہ کے ذریعہ اس کو صاف نہ کر سکے، زیر ناف کی صفائی کو ضرورت شمار کیا ہے(۳)۔

آداب استحداد:

۹- فقہاء نے آداب استحداد کو بحث استحداد، خصال فطرت، اور سنت کے مباحث کے ضمن میں کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ زیر ناف کی صفائی میں ناف کے نیچے سے شروع کرے، نیز مستحب ہے کہ دائیں سے شروع کرے پھر بائیں سے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ پردہ کر لے، اور بال کو حمام یا پانی میں نہ ڈالے، اور صفائی کے بعد ناخن اور بال کو دفن کرے(۱)۔

صاف کئے ہوئے بال کو دفن کرنا یا ضائع کرنا:

۱۰- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ زیر ناف کے بال کو دفن کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ خلال نے اپنی اسناد سے مثل بنت مشرح اشعریہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے اپنے والد کو دیکھا وہ اپنے ناخن تراشتے تھے اور اس کو دفن کر دیتے تھے، اور کہتے تھے کہ "**رأيت النبي ﷺ يفعل ذلك**"(۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسا ہی کرتے ہوئے دیکھا ہے)۔ اور امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ آدمی اپنے بال اور ناخن کو صاف کرنے کے بعد پھینک دے یا دفن کر دے؟ انہوں نے فرمایا: دفن کرے، دریافت کیا گیا: کیا آپ کو اس سلسلہ میں کوئی حدیث پہنچی ہے؟ فرمایا: ابن عمر دفن کرتے تھے، اور روایت آئی ہے کہ "**أن النبي ﷺ أمر بدفن الشعر والأظفار**" (حضور ﷺ نے بال اور ناخن کو دفن کرنے کا حکم دیا)۔ حافظ ابن حجر نے فرمایا: ہمارے اصحاب نے اس کے دفن کو مستحب کہا ہے چونکہ یہ انسان کے اجزاء ہیں(۳)، اور یہ ابن عمر سے منقول ہے، اور تمام مذاہب میں متفق علیہ ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳، سنن ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۸)، مسلم ۱/ ۲۲۲ طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۸/ ۴۹، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳، کشاف القناع ۱/ ۷۵ طبع النصر، المجموع للنووی ۱/ ۲۸۹، ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، الہندیہ ۵/ ۳۵۷، المغنی ۱/ ۸۷، کفایۃ الطالب ۲/ ۴۵۳۔

(۳) البحر الرائق ۸/ ۲۰۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸، المغنی ۱/ ۸۶، اور سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "رأيت النبي..." کی روایت بیہقی نے شعب الایمان میں کیا ہے اور اس کی اسناد بہت ضعیف ہے، الاصابۃ لابن حجر (۳/ ۳۲۱ طبع السعادۃ)۔

(۳) تحفۃ الاحوذی ۸/ ۴۹، ۵۰، کشاف القناع ۱/ ۷۵، المغنی ۱/ ۸۸، المجموع للنووی ۱/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

استحسان

تعریف:

۱- استحسان لغت میں: کسی چیز کو اچھا سمجھنا ہے (۱)، اس کی ضد استقباح (برا سمجھنا) ہے۔ اور علم اصول فقہ میں بعض حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ استحسان اس دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے مقابلہ میں جو نص یا اجماع یا ضرورت کے ذریعہ ہوتا ہے یا قیاس خفی کو کہتے ہیں۔

اسی طرح حنفیہ کے یہاں (کتاب الکراہیة والاستحسان میں) ''مسائل حسان'' کے استخراج پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہذا یہ مستعمل بمعنی انفعال ہے جیسا کہ استخراج بھی بمعنی اخراج ہے۔ نجم الدین نسفی نے کہا ہے: ایسا لگتا ہے کہ یہاں استحسان سے مراد مسائل کی تحسین اور دلائل کی توثیق ہے (۲)۔

اصولیین کے یہاں استحسان کا حجت ہونا:

۲- استحسان کے قابل قبول ہونے میں اصولیین کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کے یہاں مقبول اور شافعیہ وجمہور اصولیین کے یہاں غیر مقبول ہے۔

رہے مالکیہ تو امام الحرمین نے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے: امام مالک کے مذہب کا ظاہر استحسان کا قائل ہونا ہے لیکن سابقہ مفہوم میں نہیں، بلکہ اس مفہوم میں جس کا حاصل قیاس کلی کے مقابلہ میں جزوی مصلحت کا استعمال کرنا ہے، اس لئے وہ مصالح مرسلہ کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں۔

حنابلہ سے بھی منقول ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں۔

تحقیق یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ اگر استحسان کا مفہوم اس بات کا قائل ہونا ہے جس کو انسان بلا دلیل اچھا سمجھے اور اس کی رغبت وخواہش کرے تو یہ باطل ہے، اس کا کوئی قائل نہیں، اور اگر اس کا معنی یہ ہے کہ ایک دلیل کو چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی دلیل کو اختیار کرنا تو اس کا کوئی منکر نہیں (۱)۔

استحسان کی اقسام:

جس دلیل سے استحسان ثابت ہوتا ہے اس کے اعتبار سے استحسان کی چار اقسام ہیں:

اول: استحسان اثر یا حدیث:

۳- وہ یہ ہے کہ سنت سے ثابت کسی مسئلہ کا ایسا حکم ہو جو اس جیسے مسائل میں شریعت کے معروف قاعدہ کے خلاف ہو، اس اختلاف کی وجہ شارع کے پیش نظر کوئی حکمت ہوتی ہے، مثلاً بیع سلم جس کو سنت نے حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ اس اصل حکم کے خلاف ہے جو انسان کو غیر موجود چیز کی بیع کے بارے میں دیا گیا ہے، اور وہ اس کا ممنوع ہونا ہے۔

---

(۱) تاج العروس مادہ (حسن)۔

(۲) [illegible] ص ۱۵۵ طبع اول، طلبۃ الطلبہ ص ۸۹ طبع اول، رد المحتار ۵/ ۲۱۳ طبع اول۔

---

(۱) ارشاد الفحول ص ۲۴۰ طبع مصطفی الحلبی، البحر المحیط للزرکشی مخطوطہ دار الکتب المصریہ ورقہ: (۳۲۳ ب)، المستصفی ۱/ ۲۷۴ طبع بولاق، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ۲/ ۲۸۸ طبع اول۔

دوم: استحسانِ اجماع:

۴- وہ یہ ہے کہ قاعدہ کے مقتضی کے خلاف کسی مسئلہ پر اجماع ہوجائے جیسے عقد استصناع (آرڈر دے کر کسی چیز کو بنوانے کا معاملہ) کا صحیح ہونا، یہ بھی دراصل غیر موجود کی بیع ہے جو ناجائز ہے، لیکن عمومی حاجت کے پیش نظر استحساناً اس کو اجماع کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے۔

سوم: استحسانِ ضرورت:

۵- وہ یہ ہے کہ مجتہد قاعدہ کے حکم کی خلاف ورزی کسی ایسی ضرورت کے پیش نظر کرے جس کا مقصود کسی مصلحت کا حاصل کرنا یا کسی مفسدہ کو دور کرنا ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب قیاسی حکم کو عام رکھنے میں بعض مسائل کے اندر پریشانی اور دشواری پیدا ہوجائے، مثلاً کنویں اور حوض کو پاک کرنا، اس لئے کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ جب تک ان پر پانی بہہ نہ جائے پاک نہ ہوں، اور اس میں سخت پریشانی ہے۔

چہارم: استحسانِ قیاسی:

۶- وہ یہ ہے کہ کسی ظاہر اور متبادر قیاس کے حکم کو چھوڑ کر اس کے مخالف حکم کو اختیار کیا جائے، اور اس کی وجہ دوسرا قیاس ہو جو پہلے قیاس کے مقابلہ میں دقیق اور مخفی ہو، لیکن دلیل کے اعتبار سے مضبوط تر اور نظر وفکر کے لحاظ سے زیادہ درست ہو، تو یہ بھی حقیقت میں قیاس ہی ہے، لیکن اس کو استحسان یعنی قیاس مستحسن اس لئے کہا گیا تا کہ دونوں میں فرق رہے۔ اس کی مثال شکاری پرندوں کے جوٹھے کے بارے میں حکم لگانا ہے، اس میں قیاس یہ ہے کہ چوپائے درندوں مثلاً شیر اور چیتا کے جوٹھے کی نجاست پر قیاس کرتے ہوئے ان کا جوٹھا بھی نجس ہو، اس لئے کہ جوٹھے میں گوشت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ان کا گوشت ناپاک ہے، اور استحسان یہ ہے کہ آدمی کے جوٹھے کی طہارت پر قیاس کرتے ہوئے ان کا جوٹھا پاک ہو، اس لئے کہ اس کا جو حصہ پانی سے ملتا ہے پاک ہے۔ اور قیاس دوم ہی کو ترجیح دینے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اول کے حکم میں جو چیز موثر ہے وہ کمزور ہے اور وہ یہ ہے کہ چوپایوں کے جوٹھے میں پانی سے ناپاک لعاب کا ملنا ہے، اور یہ معنی شکاری پرندوں میں نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ چونچ سے پیتے ہیں، اور چونچ پاک اور خشک ہڈی ہوتی ہے، اس میں لعاب نہیں ہوتا، لہذا اس میں نجاست کی علت نہیں رہی، اس لئے ان کا جوٹھا آدمی کے جوٹھے کی طرح پاک ہے، البتہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مردار سے احتیاط نہیں کرتے، لہذا یہ آزاد مرغی کی طرح ہوں گے[1]۔

استحسان کی قوت اور دوسرے قیاس کے مقابلہ میں اس کی ترجیح کے اعتبار سے اس کی دوسری اقسام اور اس کے بقیہ مباحث کے لئے دیکھئے "اصولی ضمیمہ"۔

---

(۱) دیکھئے الفوائد عالمیہ شمسات للاحکام ص ۱۵۵ طبع اول، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۱۴۵ طبع اول، التقریر والتحبیر لابن امیر الحاج ۳/ ۲۲۲ طبع بولاق۔

استحقاق

تعریف:

۱- استحقاق لغت میں یا تو حق کا ثبوت و وجوب ہے، اور اسی سے یہ بات وارد ہے: "فإن عثر على أنهما استحقا إثما"(۱) (پھر اگر خبر ہو جائے کہ وہ دونوں (وصی) حق بات دبا گئے) یعنی ان دونوں پر گناہ ثابت ہو جائے، یا اس کا معنی ہے: حق کا مطالبہ کرنا(۲)۔

اصطلاح حنفیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ فلاں شی کسی دوسرے کا واجب حق ہے(۳)۔

اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ سابقہ ملکیت کے ثبوت کی وجہ سے کسی چیز سے ملکیت کو بلا معاوضہ اٹھا دینا(۴)۔

شافعیہ اور حنابلہ اس کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان دونوں کے یہاں ہمیں استحقاق کی تعریف نہیں ملی۔ البتہ ان کے کلام کے تتبع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اس میں وہ لغوی معنی سے باہر نہیں جاتے(۵)۔

(۱) سورۂ مائدہ/۱۰۷۔
(۲) المطلع علی ابواب المقنع ص۲۷۵، لسان العرب، المصباح مادہ (حق) قدرے تصرف کے ساتھ۔
(۳) ابن عابدین ۴/۱۹۱۔
(۴) حاشیۃ البنانی ۶/۵۸، الشرح الصغیر ۳/۲۶۶، الخرشی علی خلیل مع حاشیۃ العدوی ۶/۱۵۰، ۱۵۱ شائع کردہ دار صادر، الحطاب ۵/۲۹۳، ۲۹۵ شائع کردہ لیبیا، جواہر الاکلیل ۲/۱۵۳ شائع کردہ دار صادر۔
(۵) قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۹۵، المغنی ۴/۵۹۷۔

متعلقہ الفاظ:

تملک:

۲- تملک: نئی ملکیت کا ثبوت ہے خواہ یہ مالک سے دوسرے مالک کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے ہو یا کسی مباح چیز پر قبضہ کے ذریعہ ہو، اور استحقاق: غیر مالک سے حق کو نکال کر مالک کے حوالے کرنا ہے، لہذا استحقاق اور تملک میں فرق ہے، اس لئے کہ تملک میں مالک کی اجازت اور رضا یا ملکیت سے نکلنے کے لئے حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، جب کہ استحقاق میں حق اپنے مالک کی طرف لوٹ آتا ہے، اگرچہ دوسرا راضی نہ ہو۔

استحقاق کا حکم:

۳- استحقاق (بمعنی طلب) میں اصل جواز ہے، اور کبھی واجب ہو جاتا ہے جب کہ اس کے اسباب موجود ہوں، اور اس کو طلب نہ کرنے کی صورت میں حرام کا ارتکاب لازم آئے، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، دوسرے مذاہب کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں(۱)۔

استحقاق کا اثبات:

۴- عام فقہاء کے نزدیک استحقاق "بینہ" (ثبوت) کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے، اور حقوق کے اعتبار سے "بینہ" الگ الگ ہوتا ہے، اور بعض حق میں بعض "بینہ" کے سلسلہ میں مذاہب میں اختلاف ہے، اسی طرح استحقاق کا ثبوت: مستحق کے لئے خریدار کے اقرار کرنے سے ہوتا ہے یا استحقاق سے واقفیت کی قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ

(۱) الحطاب ۵/۲۹۵، حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی علی خلیل ۶/۱۵۷، الشرح الصغیر ۳/۱۱۳، الشروانی علی التحفہ ۱۰/۳۳۶، المغنی ۹/۸۲، الفتاوی الہندیہ ۴/۱۲۳۔

سے ہوتا ہے (۱)۔

یہ حکم کلی جملہ ہے اور اس کی تفصیل فقہاء "بینات" میں ذکر کرتے ہیں۔

وہ چیز جس سے استحقاق ظاہر ہوتا ہے؟

۵- مالکیہ نے لکھا ہے کہ استحقاق (بمعنی ثبوت حق) کا سبب یہ ہے کہ اس بات پر بینہ قائم ہو کہ جس شی پر استحقاق ثابت ہو رہا ہے وہ مدعی کی ملکیت ہے اور اس چیز کا اس کے ہاتھ سے اب تک اس کی ملکیت سے نکلنا اس کے علم میں نہیں ہے، بقیہ فقہاء اس کے خلاف نہیں ہیں، لہذا بینہ غیر قابض کے لئے حق واجب کے اظہار کا سبب ہے، اور بینہ قائم کرنا ضروری ہے تاکہ استحقاق ظاہر ہو سکے، اس لئے کہ ثبوت شہادت سے مقدم سبب کی وجہ سے تھا (۲)۔

جس شی پر حق نکل رہا ہے اس پر دعوی کرنے کا سبب متعین ہی ہے جو اس شی پر ملکیت کا سبب ہے خواہ وراثت ہو یا خریداری، یا ہبت یا وقف یا ہبہ یا اس کے علاوہ ملکیت کا کوئی سبب ہو۔ یا استحقاق کے دعوی میں ہر ہر صورت میں استحقاق کے سبب وراثت وغیرہ کا بیان ضروری ہے؟ یا صرف بعض صورتوں میں ضروری ہے مثلاً مال، نکاح وغیرہ؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "دعوی" ہے (۳)۔

موانع استحقاق:

۶- موانع استحقاق جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے دو طرح کے ہیں: فعل اور سکوت۔

فعل کی مثال یہ ہے کہ جس چیز پر دعوی ہے اس کو اس کے قابض کے پاس سے خریدے، اور خریداری سے قبل خفیہ طور پر کسی کو گواہ نہ بنائے کہ میں یہ سامان محض اس اندیشہ سے خرید رہا ہوں کہ یہ مجھ سے اس سامان کو غائب کردے گا پھر جب میں ثابت کردوں گا تو اس سے قیمت واپس لے لوں گا (تو یہ خریداری مانع استحقاق ہوگی) اور اگر خریدتے وقت اس کا خیال تھا کہ اس کے پاس گواہ نہیں ہیں پھر گواہ مل گئے تو وہ مطالبہ کرسکتا ہے۔

سکوت کی مثال یہ ہے کہ مدت قبضہ میں کسی مانع کے بغیر مطالبہ ترک کردے (۱)۔

بقیہ فقہاء کے یہاں موانع استحقاق کا ذکر صراحتاً نہیں، لیکن ان کے قواعد مانع اول (فعل) کے خلاف نہیں ہیں (۲)، رہا قبضہ کی مدت کے دوران سکوت اور اس کی وجہ سے استحقاق کا باطل ہونا تو ہمارے علم میں ان کے علاوہ بجز حنفیہ کسی نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، البتہ حنفیہ کے یہاں اس کی مدت میں تفصیل ہے، نیز ان حقوق کے بارے میں بھی جو اس کی وجہ سے ساقط ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے، حنفیہ اس کا ذکر "کتاب الدعوی" میں کرتے ہیں (۳)۔

استحقاق کے فیصلہ کی شرائط:

۷- مالکیہ نے استحقاق کے فیصلہ کی تین شرطیں شمار کرائی ہیں، جن میں سے دو میں بعض دوسرے فقہاء بھی ان کے ہم خیال ہیں:

شرط اول: قابض کو اس کے ثبوت کی تردید کا موقع دینا، اگر

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۳۰، شرح الروض ۲/۳۴۹-۳۵۰ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۴/۳ طبع انصار السنہ۔

(۲) حاشیۃ البنانی ۱/۵۷، معین الحکام ص ۹۷، البجیرمی علی الخطیب ۴/۳۴۵۔

(۳) ابن عابدین ۴/۴۹۳، الفتاوی الہندیہ ۴/۱۱۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۵۵۳ طبع التجاریہ، نہایۃ المحتاج ۸/۳۲۲-۳۲۳۔

(۱) الحطاب ۵/۲۹۶، الشرح الصغیر ۳/۶۳ طبع دار المعارف۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۱۲۳، أدب القضاء لابن أبی الدم ص ۴۳۶، مطالب أولی النہی ۶/۴۶۲۔

(۳) ابن عابدین ۴/۳۴۲، ۳۴۳۔

تاجش ایک چیز کا دعوے دار ہو جس سے دعویٰ ختم ہو جاتا ہے تو قاضی اپنی صوابدید کے مطابق اس کو اپنی بات ثابت کرنے کے لئے مہلت دے، حنفیہ و مالکیہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے، اور دوسرے فقہاء نے "بینات" میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے (۱)۔

شرط دوم: یمین استبراء (اس کو یمین استظہار بھی کہتے ہیں)، اس کے لازم ہونے کے بارے میں مالکیہ کے یہاں تین آراء ہیں: سب سے مشہور رائے یہ ہے کہ یہ تمام چیزوں میں ضروری ہے، یہ ابن قاسم، ابن وہب اور ابن سحنون کا قول ہے، اور یہی ابو یوسف کا قول اور حنفیہ کے یہاں مفتی بہ ہے۔ اور حلف کا طریقہ جیسا کہ حطاب اور جامع الفصولین وغیرہ میں ہے، یہ ہے کہ مستحق اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ نہ اس نے اس چیز کو بیچا ہے، نہ ہبہ کیا ہے، نہ ضائع کیا ہے، اور نہ اب تک کسی طرح سے اس کی ملکیت سے نکلی ہے (۲)۔

شرط سوم: جس کے قائل صرف مالکیہ ہیں کہ استحقاق والے سامان پر گواہی قائم کرنا اگر ممکن ہو، یہ منقول چیز کے بارے میں ہے ورنہ قبضہ پر گواہ بنانا، اور یہ عقار (غیر منقول) کے بارے میں ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی دو عادل آدمیوں کو اور ایک قول ہے کہ ایک عادل آدمی کو ان گواہوں کے ساتھ بھیجے جنہوں نے ملکیت کی گواہی دی ہے، اگر مثلاً گھر ہو تو دو گواہ ان دونوں سے کہیں گے کہ یہی وہ گھر ہے جس کے بارے میں ہم نے قاضی کے پاس گواہی دی ہے جس کا حدود اربعہ یہ ہے (۳)۔

بیع میں استحقاق:

خریدار کو خرید کردہ شی کے استحقاق کا علم ہونا:

۸- جس چیز میں دوسرے کا حق ہے استحقاق کو جانتے ہوئے اسے خریدنا حرام ہے، چنانچہ اگر شئی فروخت خرید کر کے اس بات کو جاننے کے باوجود ہوتی ہے کہ اس میں کسی کا حق ہے تو خریدار کو حق ہے کہ استحقاق کے وقت فروخت کرنے والے سے قیمت کو واپس لے لے، اگر استحقاق بینہ سے ثابت ہو، اور اگر استحقاق کا ثبوت خریدار کے اقرار کی وجہ سے ہو یا استحقاق کی قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے ہو، تو جمہور فقہاء کے یہاں قیمت واپس نہیں لے گا، یہ مالکیہ کے یہاں خلاف مشہور قول ہے، ان کا مشہور قول یہ ہے کہ واپس لے گا (۱)۔

اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

پوری مبیع کا استحقاق:

۹- اگر پوری مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک بیع باطل ہے، اور یہی حنفیہ کا قول ہے، اگر استحقاق ملکیت کو باطل کرنے والا ہو یعنی اس استحقاق کا تعلق ایسی چیز سے ہو جو ملکیت کے منتقل ہونے کے لائق نہ ہو، اور مذہب مالکیہ کی فروعات سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔

اور اگر استحقاق ملکیت کو منتقل کرنے والا ہو یعنی اس استحقاق کا تعلق ایسی چیز سے ہو جس کا مالک بنانا ممکن ہو تو عقد حق دار کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہو جائے گا

---

(۱) البنانی علی الزرقانی ۱/ ۱۵۸، معین الحکام ص ۱۲۷، تبصرۃ الحکام مع فتح العلی المالک ۱/ ۳۰۵۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۵۶، الحطاب ۵/ ۲۹۵۔

(۳) الحطاب ۵/ ۲۹۵، ابن عابدین ۴/ ۲۳۳۔

---

(۱) الفروق ۴/ ۲۲۲ طبع الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۳۳، جامع الفصولین ۱/ ۱۵۲، شرح الروض ۲/ ۴۰۹، ۴۱۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۳۴، ۲۸۴ شائع کردہ انصار السنۃ المحمدیہ، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۱۴۳، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۰، الحطاب ۵/ ۳۰۷، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۵۲ شائع کردہ دار صادر، الجمل علی المنہج ۳/ ۵۰۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۷۰، ۴۷۱۔

ورنہ فسخ ہوگا، یہ حنفیہ کے یہاں ہے، استحقاق کی وجہ سے فسخ ہونے کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں تین اقوال ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ جب تک خریدار فروخت کرنے والے سے قیمت واپس نہ لے لے، عقد فسخ نہیں ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ فیصلہ ہونے ہی سے فسخ ہوجائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ جب مستحق قبضہ کرلے تب فسخ ہوگا(۱)۔

قیمت کا واپس لینا:

۱۰ - اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ فسخ کے وقت خریدار فروخت کرنے والے سے قیمت واپس لے گا یا نہیں، جب استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہوجائے، اس مسئلہ میں ان کی دو آراء ہیں:

اول: خریدار فروخت کرنے والے سے علی الاطلاق قیمت واپس لے گا، خواہ استحقاق بینہ سے ثابت ہو یا اقرار سے، یا نکول (قسم کھانے سے انکار) سے، یہ حنابلہ کا قول ہے، اور یہی حنفیہ وشافعیہ کا قول ہے اگر استحقاق بینہ سے ثابت ہو۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر خریدار کو فروخت کرنے والے کی ملکیت کے درست ہونے یا نہ ہونے کا علم نہ رہا ہو تو واپس لے گا، اور اسی طرح اگر بائع کی عدم ملکیت کا علم ہو تو مشہور قول کے مطابق (قیمت واپس لے گا) اس لئے کہ بائع نے ایسی چیز فروخت کرکے ظلم کیا جو اس کی ملکیت میں نہیں تھی، کیونکہ اس نے غیر مملوک چیز کو بیچا ہے، لہذا اس پر بوجھ ڈالنا زیادہ مناسب ہے(۲)۔

دوم: خریدار بیچنے والے سے قیمت واپس نہیں لے گا اگر خریدار خریدکردہ شی کے استحقاق کا اقرار کرے یا قسم سے انکار کرے، یہ حنفیہ وشافعیہ کا قول ہے۔ شافعیہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ خریدار نے شراء کے باوجود استحقاق کا اعتراف کرکے یا حلف سے انکار کرکے کوتاہی کی ہے۔

یہ مالکیہ میں سے ابن قاسم کا قول ہے، اگر خریدار اقرار کرے کہ کل خریدکردہ شی مکمل طور پر فروخت کنندہ کی ہے۔ اور اشہب وغیرہ نے کہا: اس کا اقرار رجوع سے مانع نہیں رہے گا۔

مبیع کے بعض حصے کا استحقاق:

۱۱ - اگر پوری مبیع کے بجائے اس کے بعض حصہ میں استحقاق نکل آئے تو بھی فقہاء کے یہاں حسب ذیل مختلف اقوال ہیں:

الف۔ پوری مبیع میں بیع باطل ہوجائے گی خواہ خرید کردہ شی ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے، یہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے، امام شافعی نے "الام" میں اسی پر اکتفا کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں دو چیزیں جمع ہوگئی ہیں: حرام یعنی دوسرے کا حق اور حلال یعنی بقیہ، لہذا کل کی بیع باطل ہوجائے گی۔

یہ مالکیہ کا بھی قول ہے اگر اکثر حصہ میں حق نکل آئے(۲)۔

ب۔ خریدار کو یہ اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کرکے مبیع لوٹا دے، یا باقی حصہ کو روک لے اور جتنی مقدار کا حق نکلا ہے اس کے حصہ کے مطابق ثمن واپس لے لے، یہ حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے۔

( ) الخرشی ۶/ ۵۶، الحطاب والتاج والاکلیل ۴/ ۳۱۱ طبع لیبیا، المہذب ۱/ ۲۸۸ طبع عیسی الحلبی، مغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۹۸ طبع الریاض، ابن عابدین ۴/ ۱۹۱، ۱۹۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۷۱، قواعد ابن رجب رص ۳۸۳۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۹۸، ابن عابدین ۴/ ۱۹۳، جامع الفصولین ۲/ ۱۵۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۳ طبع مصطفی الحلبی، شرح الروض ۲/ ۳۴۹، ۳۵۰، ۴/ ۳۳ طبع المیمنیہ، الشروانی علی التحفہ ۱/ ۳۳۶، المہذب ۱/ ۲۸۸، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۴، الحطاب ۵/ ۳۰۷۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۱، شرح الروض ۲/ ۳۴۹، ۳۵۰، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۴، الحطاب ۵/ ۳۰۷، فتاوی البزازیہ ۵/ ۳۲۰۔

(۲) الام ۳/ ۲۲۲، المجموع ۱۰/ ۳۶۷، ۳۱۹، ۳۱۲، الجمل ۳/ ۴۴، الدسوقی ۳/ ۴۵ طبع دارالفکر، المغنی ۴/ ۲۹۸، الانصاف ۴/ ۲۹۰ طبع اول۔

اختیار دینا حنفیہ کا بھی قول ہے، اگر خریدار دو شی میں قبضہ سے قبل حق نکل آئے خواہ اس استحقاق کی وجہ سے باقی میں عیب پیدا ہو یا نہ ہو، کیونکہ مکمل ہونے سے قبل یہ معاملہ دو حصوں میں ہو گیا، اسی طرح اگر بعض میں استحقاق قبضہ کے بعد نکلے اور بقیہ میں عیب پیدا کر دے (۱)۔

ج- حق کے بقدر حصے میں بیع باطل اور باقی میں صحیح ہے، یہ شافعیہ کا اظہر قول ہے اور یہی حنفیہ کا بھی قول ہے اگر کل پر قبضہ کے بعد بعض میں استحقاق ہو اور اس استحقاق کی وجہ سے باقی میں عیب پیدا نہ ہو، مثلاً دو کپڑے تھے ان میں سے ایک میں کسی کا حق نکل آیا یا کیلی یا وزنی چیز تھی بعض میں حق نکل آیا اور یہی حکم اس چیز کا ہے جس میں دو حصے کرنا نقصان دہ نہ ہو (۲)۔

مالکیہ نے معین اور غیر معین میں استحقاق کے درمیان، اور حق کے تہائی یا تہائی سے کم ہونے کے درمیان فرق کیا ہے۔

بنانی نے کہا ہے: بعض کے استحقاق کا حاصل یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ یا تو غیر معین ہوگا یا معین۔

اگر غیر معین ہو اور اس چیز میں سے ہو جو قابل تقسیم نہیں ہو اور تمدنی ولی جائدادوں میں سے نہ ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ سامان کو رکھ لے، اور قیمت میں سے حق کے بقدر واپس لے لے، یا مبیع کو لوٹا دے اس لئے کہ شرکت کی وجہ سے ضرر ہے، خواہ کم میں حق نکلا ہو یا زیادہ میں۔ اگر وہ غیر معین اس چیز میں سے ہو جو قابل تقسیم ہو یا اس کو تمدنی کا ذریعہ بنایا گیا ہو تو ثلث کے استحقاق کی صورت میں خریدار کو اختیار دیا جائے گا، اور اس سے کم کے استحقاق کی صورت میں خریدار کے لئے بچے ہوئے کو رکھنا واجب ہے۔

اگر تو معین کا حق نکلے، اور وہ ذوات القیم میں سے ہو مثلاً سامان اور جانور، تو حق کے بقدر بازار کی قیمت کے مطابق واپس لے گا نہ کہ عقد میں مقررہ قیمت کے مطابق۔

اگر سامان کے اکثر حصہ میں استحقاق نکل آئے تو باقی کو لوٹانا متعین ہے، اور اقل کو روک لینا جائز نہیں۔

اگر تو معین مثلی ہو تو پھر اگر اقل میں استحقاق نکلے تو اس کے حصہ کے بقدر قیمت واپس لے گا، اور اگر اکثر میں استحقاق نکلے تو اس کو اختیار ہے کہ روک لے اور اس کے حصہ کے بقدر قیمت واپس لے لے یا مبیع کو واپس کر دے (۱)۔

۱۲ - رجوع کا طریقہ یہ ہے کہ استحقاق کے بعد پوری مبیع کی قیمت دیکھی جائے گی، اور خریدار فروخت کنندہ سے حق والے حصہ کی قیمت بازار کی قیمت کے تناسب سے واپس لے، مثلاً اگر کہا جائے کہ مکمل فروخت کردہ سامان کی قیمت ایک سو روپے ہے، اور استحقاق والے حصے کی بیس، اور باقی کی قیمت اسی روپے ہے، تو طے شدہ قیمت کا پانچواں حصہ اس سے واپس لے گا (۲)۔

قیمت کا استحقاق:

۱۳ - اکثر فقہاء کے نزدیک اگر معین قیمت میں استحقاق نکل آئے تو بیع باطل ہے، البتہ حنابلہ کی ایک ضعیف روایت اس کے خلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ نے کہا ہے: فروخت کرنے والا اصل فروخت کئے ہوئے سامان کو واپس لے گا اگر باقی ہو، ورنہ اس کی قیمت کو واپس لے گا اگر وہ ختم ہو چکا ہو، اور جس چیز میں حق ثابت ہوا ہے اس کی قیمت نہیں لے گا، البتہ بعض شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ تعیین عقد میں

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۲۹۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، فتح القدیر ۵/ ۵۲۳ طبع بولاق، فتح العزیز ۱۰/ ۳۱۷، المجموع ۱۲/ ۳۱۹، الجمل ۳/ ۹۳۔

(۱) البنانی علی الزرقانی ۶/ ۱۶۶۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۶۹، الخرشی ۶/ ۱۵۹، الزرقانی ۵/ ۱۶۳، ۶/ ۱۶۶۔

ہو عقد کے بعد نہیں (تو یہ حکم ہے)، اور اگر قیمت متعین نہ ہو تو اس میں استحقاق کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، اور اس کی قیمت واپس لے گا اگر وہ ثمن قیمی میں سے ہو، ورنہ اس کا مثل لے گا اگر وہ مثلی ہو، البتہ یہ پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ کون سی چیز متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے اور کون نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے (۱)۔

جس مبیع میں استحقاق کا ثبوت ہو اس میں اضافہ:

۱۴ - جس مبیع میں استحقاق ثابت ہو اس میں اگر اضافہ ہو جائے تو فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف و تفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک اگر اضافہ منفصل ہو اور پیدا شدہ ہو، مثلاً بچہ اور پھل، اور استحقاق کا ثبوت بینہ سے ہو تو یہ اضافہ حق دار کا ہے، البتہ یہ اضافہ کا مستقل الگ سے فیصلہ ضروری ہے یا اصل کا فیصلہ کافی ہے یہ مختلف فیہ ہے؟ اور اس میں دو آراء ہیں:

اور اگر اضافہ متصل ہو اور پیدا شدہ نہ ہو مثلاً مکان بنانا اور پودا لگانا، اور اصل میں استحقاق نکل آیا تو حق دار کو اختیار ہے کہ اس اضافہ کو کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت سے لے لے یا جس سے لیا ہے اس کو اس اضافہ کے اکھاڑنے کا حکم دے، اور اس کو زمین کے نقصان کا ضامن بنائے، اور یہ دوسرا شخص بائع سے ثمن واپس لے گا۔ اور اگر اضافہ متصل اور پیدا شدہ ہو مثلاً موٹاپا، اور اصل میں استحقاق نکل آیا تو یہ اضافہ حق دار کا ہوگا، اور "حامدیہ" میں ہے کہ خریدار فروخت کنندہ سے اضافہ کو واپس لے سکتا ہے، اس طور پر کہ اضافہ سے پہلے اور اضافہ کے بعد اس سامان کی قیمت لگائی جائے، اور جو فرق نکلے اس کو واپس کر لے، (اور خریدار فروخت کنندہ سے اپنے اخراجات واپس نہیں لے گا) (۱)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ استحقاق والے سامان کی آمدنی یعنی اجرت یا خدمت یا غلہ یا دودھ یا اون یا پھل قبضہ کرنے کے وقت سے فیصلہ کے وقت تک اس شخص کا ہے جس سے سامان لیا جائے، یعنی خریدار۔

یہ مسئلہ غصب کے علاوہ کا ہے اور استحقاق والی چیز مغصوب ہو اور غاصب سے خریدنے والا اس سے ناواقف ہو تو اضافہ حق دار کا ہے (۲)۔

اور حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی اضافہ حق دار کا ہے خواہ متصل ہو یا منفصل، اور اگر اس نے اس میں کوئی تصرف کر دیا ہے مثلاً تلف کر دیا یا پھل کھا لیا، تو اس سے قیمت لی جائے گی، اور اگر مستحق منہ یعنی خریدار کے عمل کے بغیر تلف ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اور اگر اضافہ مستحق کو واپس کر دیا جائے تو جس سے سامان استحقاق کی وجہ سے لیا جائے اس کو درخت یا پودا لگانے کی قیمت لوٹائی جائے گی، اگر اس نے پودا لگایا ہو یا کاشت کاری کی ہو، اور قیمت میں استحقاق کے دن کا اعتبار ہے، اور قاضی ابویعلی نے ذکر کیا ہے کہ اخراجات کی ادائیگی مالک (مستحق) کرے گا اور اس کو اس شخص سے واپس لے گا جس نے خریدار کو دھوکہ دیا ہے (۳)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اضافہ اس شخص کا ہے جس سے سامان لیا جائے، انہوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عین استحقاق والے سامان کو ایسے بینہ کے ذریعہ لیا گیا ہو جس میں تاریخ ملکیت کی صراحت نہ ہو، ان کے نزدیک اخراجات واپس نہیں لے گا، اس لئے

---

(۱) الخرشی ۶/ ۵۹، ۶۰، شرح الروض ۲/ ۲۲۳ طبع المیمنیہ، الانصاف ۶/ ۲۹۰، ابن عابدین ۴/ ۱۷۳، القلیوبی ۲/ ۲۶۳، تبیین الحقائق ۴/ ۳۴۴ شائع کردہ دار المعرفہ، قواعد ابن رجب رص ۲۸۴۔

(۱) الہندیہ ۳/ ۲۳۳، ابن عابدین ۴/ ۱۹۵، ۲۰۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۶۱۸۔

(۳) قواعد ابن رجب رص ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۸، ۲۱۳۔

کہ بیع فاسد ہے(۱)۔

مالکیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ آمدنی ہر حال میں مستحق کی ہے اگر پھل کے علاوہ ہو، یا پھل ہو لیکن اس کی تابیر (گابھا) نہ کی گئی ہو (اور "مدونہ" میں ہے: اگر خشک ہو جائے، اور ابن قاسم کی روایت میں ہے: اگر وہ توڑ دیا جائے) (اگر اس کی سینچائی اور دیکھ ریکھ میں خرچ ہوا ہو اور پھل میں گابھا لگایا گیا ہو) تو خریدار سے سینچائی اور دیکھ ریکھ کے اخراجات لینے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ عیب کی وجہ سے لوٹانے کی صورت میں رجوع کرنے کے بارے میں ان کی دو مختلف آراء ہیں(۲)۔

خرید کردہ زمین میں استحقاق:

۱۵ - اگر اس نے درخت یا مکان ہوتے ہوئے زمین خریدی اور اس میں تعمیر کر لی یا درخت لگا دیا تو اکثر فقہاء (حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا اظہر قول) یہ ہے کہ مستحق درخت اور تعمیر کو اکھاڑ سکتا ہے(۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر ہے کہ خریدار فروخت کنندہ سے اس نقصان کا تاوان لے گا جو اس کو پہنچا ہے، یعنی وہ ثمن جو اس نے بائع کو دیا تھا، معمار کی اجرت، خرچ کئے گئے سامانوں کی قیمت اور اکھاڑنے کی وجہ سے نقص کا تاوان وغیرہ، اس لئے کہ فروخت کنندہ نے اس خرید و فروخت میں خریدار کو دھوکہ دیا اور اس کو یہ تاثر دیا کہ زمین اس کی ملکیت ہے اور خریدار کے

(۱) الشروانی علی التحفہ ۱۰/۳۳۶، القلیوبی ۳/۱۸۱، شرح الروض ۲/۳۳۰-۳۳۳۔

(۲) الخرشی ۵/۱۴۹، ۱۵۰، ۶/۱۴۷، حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی علی خلیل ۵/۵۳، المقدمات علی المدونہ ۲/۲۶۱، ۲۶۲ طبع السعادہ۔

(۳) مع الشرح ۱۰/۲۸، شرح الروض ۲/۳۴۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۱۴۲، کشاف القناع ۴/۸۱، قواعد ابن رجب قاعدہ نمبر ۷۷ و ۷۹، شرح منتہی الارادات ۲/۴۳۷۔

درخت لگانے، تعمیر کرنے اور فاسد ہونے کا سبب بنا، لہذا خریدار اپنے نقصان کا بدلہ لے گا۔ حنابلہ نے کہا ہے: قیمت میں استحقاق کے دن کا اعتبار ہوگا(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک ثمن واپس لے گا، درخت کی قیمت واپس نہیں لے گا اور نہ ہی زمین کے نقصان کا ضمان، یہ اس صورت میں ہے جب کہ پھل کے نکلنے سے قبل استحقاق پایا جائے، لیکن اگر استحقاق پھل کے نکلنے کے بعد ہوا (خواہ توڑنے کے قابل ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو) تو مستحق درخت کو بھی اکھاڑ سکتا ہے، اور اگر فروخت کنندہ موجود ہو تو کھڑے رہنے کی حالت میں درخت کی جو قیمت ہوگی اسے لے کر درخت کو اسی حالت میں سپرد کر دے گا، اور بائع سے پھل کی قیمت نہیں وصول کرے گا اور خریدار کو پھل توڑنے پر مجبور کیا جائے گا خواہ توڑنے کے قابل ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو، اور فروخت کنندہ کو درخت اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر مستحق نے پسند کیا کہ خریدار کو اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں درخت کی جو قیمت ہو مشتری کو دے دے اور درخت کو روک لے، اور اس نے اس کو قیمت دے دی پھر خریدار کو فروخت کنندہ مل گیا تو وہ اس سے ثمن واپس لے گا، درخت کی قیمت واپس نہیں لے گا اور مستحق فروخت کنندہ یا خریدار سے نقصان کا تاوان واپس نہیں لے سکتا(۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مستحق مکان، درخت اور کھیتی کو کھود نہیں سکتا، اور مالکیہ میں سے دردیر نے کہا: اگر شبہ والا آدمی درخت لگا دے یا تعمیر کرے اور مستحق اس کا مطالبہ کرے تو مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو زمین کے بغیر کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں درخت یا مکان کی قیمت دے دو، اگر مالک انکار کرے تو درخت لگانے والے

(۱) اس تعلیل و توجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ کو غصب میں ملا دیا گیا ہے (کمیٹی)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۱۵۴، الخیریہ بہامش الہندیہ ۱/۳۲۳۔

یا تعمیر کرنے والے کے حق ہے، وہ درخت اور تعمیر کے بغیر زمین کی قیمت دے دے، اور اگر وہ انکار کرے تو وہ دونوں قیمت کے اعتبار سے شریک ہوں گے، یہ اپنی زمین کی قیمت اور وہ اپنے درخت یا مکان کی قیمت سے شریک ہوگا، اور قیمت لگانے میں فیصلہ کے دن کا اعتبار ہے نہ کہ درخت لگانے اور تعمیر کے دن کا، اس حکم سے وقف زمین مستثنیٰ ہے جس کا تفصیلی حکم اس کے اپنے مقام پر ہے۔

مالکیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ مستحق اس سال کے کرایہ کا حقدار ہوگا، اگر سال میں صرف ایک بار کاشت کی جاتی ہو اور استحقاق اس وقت کے نکلنے سے قبل ہو جب وہ زمین کاشت کے لئے دی جا سکتی تھی، لہذا اگر کاشت کا وقت نکلنے کے بعد اس میں استحقاق ثابت ہو تو مستحق کے لئے کچھ نہیں ہے اس لئے کہ کاشت کرنے والے نے فائدہ مکمل اٹھا لیا ہے، اور اس کی پیداوار اسی کے لئے ہوگی (۱)۔

کرایہ دار، موہوب لہ (جس کو زمین ہبہ کی گئی ہو) اور مستعیر (عاریت پر لینے والے) کا درخت لگانا مالکیہ وحنابلہ کے یہاں کھیتی کرنے کے ممنوع ہونے کے بارے میں خریدار کے درخت لگانے کی طرح ہے، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ وہاں کوئی شبہ ہو، مثلاً اس کو معلوم نہ ہو کہ وہ بیچنے والے یا کرایہ پر دینے والے وغیرہ کی نہیں ہے، ابن رجب نے اپنی کتاب "القواعد" میں اسی طرح کا قول امام احمد سے نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ امام احمد سے اس کے علاوہ کا ثبوت نہیں ہے (۲)۔

بیع صرف میں استحقاق:

۱۶ - اگر بیع صرف (سونے وچاندی کی باہمی بیع) کے دونوں طرف کے مال میں یا کسی ایک میں استحقاق نکل آئے تو اس خرید وفروخت کے باطل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

الف - عقد کا باطل ہونا، یہ شافعیہ کا قول ہے (۱) اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے (۲)، اور یہی مالکیہ کا بھی قول کسی خاص شکل میں ڈھلے ہوئے کے بارے میں مطلقاً ہے خواہ استحقاق جدائی اور طول مجلس سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ خاص شکل میں ڈھلا ہوا سونا چاندی مقصود بالذات ہوتا ہے، دوسرا اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اسی طرح مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس صورت میں بھی جب دونوں پگھلائے ہوئے ہوں یا ایک پگھلایا ہوا ہو اور دوسرا (برتن یا زیور کی شکل میں) ڈھلا ہوا ہو تو اگر پگھلائے ہوئے میں عاقدین کے جدا ہونے کے بعد یا جدا ہونے سے قبل لیکن مجلس کے اس قدر طویل ہونے کے بعد جس میں بیع صرف صحیح نہیں رہتی ہے، استحقاق نکل آئے (تو بیع باطل ہوگی) (۳) اور بطلان کے ساتھ بدل جائز نہیں ہوگا، اور "مسکوک" (ڈھلا ہوا) سے مراد "مصوغ" (گڑھا ہوا) کے بالمقابل ہے، لہذا اس میں سونے کا ڈلا، ٹوٹا ہوا برتن اور زیور بھی شامل ہوں گے۔

ب - عقد صحیح ہے، یہ حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے، اور مسکوک کے بارے میں اگر استحقاق، تفرق اور طول مجلس سے قبل ہو تو مالکیہ کا بھی قول ہے، اور معاملہ کرنے والے کے لئے بدل مستحق دینا جائز ہے، اور یہ بدل دینا رضامندی کے طور پر ہوگا یا جبر؟ ہمارے علم میں کسی نے جبر کی صراحت نہیں کی، ہاں متاخرین مالکیہ نے اپنے یہاں دو طریقوں میں سے ایک طریقہ میں اس کی صراحت

(۱) الخرشی ۵۳/۶ شائع کردہ دار صادر۔
(۲) الدسوقی ۶۶/۳ شائع کردہ دار الفکر۔

(۱) المجموع ۹۹/۱۰ طبع المنیریہ۔
(۲) المغنی ۵۱-۵۰/۴ طبع الریاض۔
(۳) الحطاب ۳۲۷-۳۲۶/۴ طبع لیبیا۔

کی ہے، ان کے یہاں دوسرا طریقہ آپسی رضامندی والا ہے (۱)۔

ج۔ معین درہم میں باطل ہے اور اس کے علاوہ میں باطل نہیں بشرطیکہ تفرق و طول مجلس سے قبل ہو، یہ مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے (۲)۔

رہن رکھے ہوئے سامان کا استحقاق:

۱۷- اگر پورے متعین مرہون میں استحقاق نکل آئے تو رہن بالاتفاق باطل ہوجائے گا، اور اگر قبضہ سے قبل متعین مرہون میں استحقاق نکل آئے تو مرتہن کو اختیار ہے کہ دین والے عقد یعنی بیع وغیرہ کو فسخ کردے یا عقد کو برقرار رکھے اور دین بلا رہن کے باقی رکھے، اسی طرح مرتہن کو اس صورت میں بھی اختیار ہوگا جب استحقاق قبضہ کے بعد ہو اور راہن نے اس کو دھوکہ دیا ہو، اور اگر دھوکہ نہ دیا ہو تو دین بلا رہن باقی رہے گا (۳)، اور اگر رہن رکھا ہوا سامان غیر متعین ہو اور اس پر قبضہ کے بعد استحقاق نکل آئے تو راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کے بدلہ کوئی اور رہن لائے، راجح قول یہی ہے، اور غیر متعین سامان میں قبضہ سے قبل استحقاق کا کوئی تصور نہیں (۴)۔

۱۸- اگر رہن رکھے ہوئے سامان کے کچھ حصہ میں استحقاق نکل آئے تو رہن کے باطل ہونے یا باقی رہنے کے بارے میں تین آراء ہیں:

الف۔ رہن صحیح ہے اور مرہون کا باقی حصہ پورے دین کے بدلہ میں رہن ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے (۵)۔

ب۔ رہن باطل ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے اگر باقی حصہ ان چیزوں میں سے ہو جن کا ابتداءً رہن رکھنا ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، مثلاً ایسا سامان ہو جو مشترک ہو اور رہن رکھنے والے کا حصہ متعین نہ ہو ( )۔

ج۔ رہن استحقاق کے حصہ کے بقدر باطل ہوجائے گا اور مرہون کا باقی حصہ اس کے مقابل دین کے بدلہ رہن ہوگا، یہ مالکیہ میں سے ابن شعبان کا قول ہے، اور یہ حنفیہ کا قول ہے اگر باقی حصہ ان چیزوں میں ہو جس کا ابتداءً رہن رکھنا جائز ہو (۲)۔

مرتہن کے قبضہ میں استحقاق والے مرہون کا ضائع ہونا:

۱۹- اگر رہن رکھا ہوا سامان مرتہن کے قبضہ میں تلف ہوجائے پھر اس میں استحقاق نکل آئے تو تلف شدہ مرہون کا ضامن کون ہوگا؟ اس کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

الف۔ مستحق راہن یا مرتہن کو ضامن بنا سکتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک نے زیادتی کی ہے، راہن کی زیادتی تو یہ ہے کہ اس نے مرتہن کے سپرد کردیا، اور مرتہن کی زیادتی قبضہ کرنا ہے، اور ضمان راہن پر ٹھہرے گا، البتہ اگر وہ ضمان دے تو دوسرے سے واپس نہیں لے گا، اور اگر مرتہن ضمان دے تو راہن سے ضمان اور اپنا دین واپس لے گا، یہ حنفیہ و شافعیہ کا قول ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے کہ مرتہن ناواقف ہو، اور اگر واقف ہو تو ضمان دونوں پر ٹھہرے گا (۳)۔

ب۔ مستحق راہن یا مرتہن کو ضامن بنا سکتا ہے اور ضمان مرتہن پر ٹھہرے گا، اگر وہ ضمان دے دے تو کسی سے واپس نہیں لے گا، یہ حنابلہ کا قول ہے، اگر مرتہن کو غصب کا علم ہو، اور اگر راہن ضمان دے تو

( ) حاشیہ شرنبلالی ۲/ ۲۰۳ طبع احمد کامل ۱۳۳۰ھ، المحلی ۸/ ۵۰۰، ۵۰۱، الحطاب ۴/ ۳۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الحطاب ۴/ ۳۲۷۔

(۳) فتح القدیر ۸/ ۲۰۵ طبع اول بولاق، البدائع ۶/ ۱۴۱ طبع الجمالیہ، الدسوقی ۳/ ۲۵۸ طبع دار الفکر۔

(۴) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۵۸ طبع دار صادر، الشروانی علی التحفہ ۵/ ۳۲۔

(۵) الام ۳/ ۱۹۸، الدسوقی ۳/ ۲۵۸، منح الجلیل ۳/ ۱۰۶، ۱۰۷ طبع لیبیا، مثل

( ) [illegible] ص ۱۱۳ طبع بولاق مصر، [illegible] ۱/ ۲۰۵ طبع دار العروبہ۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۲۰۵ طبع بولاق، العنایہ علی الہدایہ ۸/ ۲۲۳، البدائع ۶/ ۵۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۷۰، فتح القدیر ۸/ ۲۰۵، العنایہ علی الہدایہ ۸/ ۲۲۳۔

(۳) فتح القدیر ۸/ ۲۲۳، ۲۲۴، البدائع ۶/ ۱۳۹، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۴۰۔

مرتہن سے واپس لے گا اور اگر مرتہن کو غصب کا علم نہ ہو اور اس کی کوتاہی سے رہن تلف ہوگیا تو بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ ضمان اسی پر طے ہے اور اگر اس کی کوتاہی کے بغیر رہن تلف ہوجائے تو اس میں تین قول ہیں:

اول: مرتہن ضامن ہوگا اور اسی پر ضمان طے ہے، اس لئے کہ وہ مال اس کے غاصبانہ قبضہ میں ضائع ہوا۔

دوم: اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ اس نے امانت کے طور پر لاعلمی میں اس پر قبضہ کیا ہے لہذا ضامن نہیں ہوگا جیسا کہ ودیعت میں (ضمان نہیں ہوتا) اس قول کے مطابق مالک صرف غاصب سے واپس لے گا۔

سوم: مالک جس کو چاہے ضامن بنائے اور ضمان غاصب پر طے ہے، اگر غاصب ضمان دے دے تو کسی سے واپس نہیں لے گا اور اگر مرتہن ضمان دے دے تو غاصب سے واپس لے گا، اس لئے کہ اس نے دھوکہ دیا ہے لہذا اسی سے واپس لے گا(۱)۔

ج: مستحق مرتہن کو ضامن بنا سکتا ہے اگر استحقاق کے ظہور سے قبل مال تلف ہو جائے اور اگر استحقاق کے بعد مستحق نے اس کو بلا عذر مرتہن کے ہاتھ میں چھوڑ دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ رہن رکھا ہوا سامان استحقاق کی وجہ سے رہن نہیں رہا، اور مرتہن اس کا امین ہوگیا، اس سے ضمان نہیں ہوگا، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے(۲)۔

عادل کے فروخت کرنے کے بعد مرہون میں استحقاق:

۲۰ - اگر مرہون کو کسی عادل کے ہاتھ میں رکھ دیا جائے اور راہن اور مرتہن کی رضامندی سے وہ اس کو فروخت کرکے مرتہن کو قیمت دے دے پھر فروخت شدہ مرہون میں استحقاق نکل آئے تو کون واپس لے گا اور کس سے واپس لے گا اس سلسلہ میں فقہاء کی چند آراء ہیں:

الف - مستحق عادل یا راہن سے رجوع کرے گا، یہ حنفیہ کا قول ہے، اگر مستحق ہلاک ہوچکی ہو، اور اگر راہن اس کی قیمت کا ضمان دے دے تو بیع اور قبضہ صحیح ہے، اس لئے کہ ضمان کو ادا کرنے کی وجہ سے وہ مالک ہوگیا تو معلوم ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت کو فروخت کیا ہے، اور اگر عادل ضمان دے تو اس کو اختیار ہے کہ راہن سے قیمت واپس لے، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے وکیل اور اس کے لئے کام کرنے والا ہے، لہذا جو تاوان اس نے دیا ہے اس کو اسی سے واپس لے گا، بیع نافذ اور درست ہوگی اور مرتہن کا اپنے دین کو وصول پانا درست ہوگا یا اگر عادل چاہے تو مرتہن سے واپس لے، اس لئے کہ ظاہر ہوچکا ہے کہ اس نے قیمت ناحق لی ہے، اور جب وہ واپس لے لے گا، تو مرتہن کا اس سے اپنے دین کو وصول پانا باطل ہوجائے گا، لہذا راہن سے اپنا دین واپس لے گا(۱)۔

اور فروخت کردہ سامان باقی ہو تو مستحق اسے خریدار سے لے لے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا مال بعینہ پالیا پھر مشتری عادل سے ثمن واپس لے گا، اس لئے کہ وہی عقد کرنے والا ہے، لہذا عقد کے حقوق اسی سے متعلق ہوں گے، کیونکہ موکل کی اجازت کے بعد وکیل ہوگیا ہے، اور بیع کے حقوق میں سے ہے، اس سے کہ بیع اس کے لئے بیع کی وجہ سے ثابت ہے، اس نے تو ثمن اس سے دیا تھا کہ اس کو محفوظ ملے اور وہ محفوظ نہیں رہا پھر عادل کو اختیار ہے چاہے تو راہن سے قیمت واپس لے، اس لئے کہ اسی نے اس کو اس ذمہ داری میں داخل کیا

(۱) المغنی ۴/ ۴۴۳ طبع الریاض۔

(۲) الخرشی ۵/ ۲۴۴۔ تکمیل کی رائے یہ ہے کہ مالکیہ کی تصریح کے خلاف نہیں ہونی چاہئے۔

(۱) الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۸/ ۲۴۳، ابن عابدین ۵/ ۳۲۶۔

ہے، لہذا اس کو اس سے آزاد کرانا بھی اس پر واجب ہوگا اور جب عادل راہن سے واپس لے لے تو مرتہن کا قبضہ درست ہوجائے گا، اس لئے کہ مقبوضہ چیز اس کے لئے محفوظ رہی اور اگر عادل چاہے تو مرتہن سے واپس لے، اس لئے کہ جب عقد ٹوٹ جائے گا تو ثمن باطل ہوجائے گا اور اس نے ثمن پر قبضہ کیا ہے، لہذا مجبوراً اس کے قبضہ کو توڑنا واجب ہوگا اور جب عادل مرتہن سے واپس لے لے تو مرتہن کا حق اپنی حالت پر لوٹ آئے گا، لہذا وہ راہن سے وصول کرے گا(۱)۔

ب۔ مشتری راہن سے رجوع کرے گا، اس لئے کہ مبیع اسی کی ہے، لہذا ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی اور عادل سے وصول نہیں کرے گا، اگر اس کو وکالت کا علم ہو اور اگر وکالت کا علم نہ ہو تو اس سے واپس لے گا، یہ حنابلہ کا مذہب ہے(۲)۔

ج۔ مستحق مرتہن سے قیمت واپس لے گا اور بیع جائز ہوگی اور مرتہن راہن سے واپس لے گا، یہ مالکیہ کا ایک قول ہے، اور ابن القاسم نے کہا ہے: راہن سے واپس لے گا الا یہ کہ وہ دیوالیہ ہو تو مرتہن سے واپس لے گا، مالکیہ کی یہ رائے اس وقت ہے جب سلطان ثمن کو مرتہن کے سپرد کرے، اس لئے کہ غیر سلطان عادل کے ضامن ہونے کے بارے میں مالکیہ کی کوئی صریح عبارت نہیں مل سکی(۳)۔

د۔ خریدار کو اختیار ہے کہ عادل سے واپس لے (بشرطیکہ عادل حاکم یا حاکم کی طرف سے اجازت یافتہ نہ ہو) یا راہن سے وصول کرے یا مرتہن سے واپس لے، اگر مرتہن نے قیمت وصول کرلی ہو، یہ شافعیہ کا قول ہے(۴)۔

(۱) سابقہ دونوں حوالے۔
(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۲۷۷، کشاف القناع ۳/ ۲۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۳۴۔
(۳) الحطاب ۵/ ۹، ۱۰۔
(۴) الشروانی علی التحفہ ۵/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۷۰۔

دیوالیہ کی فروخت کردہ چیز میں استحقاق:

۲۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ اگر کسی دیوالیہ نے پابندی لگنے سے قبل کوئی چیز فروخت کردی اور اس میں استحقاق نکل آیا تو خریدار تقسیم کو ختم کئے بغیر قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا اگر قیمت تلف ہوچکی ہو اور اس کا لوٹانا دشوار ہو اور اگر ثمن تلف نہ ہوا ہو تو خریدار اس کا زیادہ حقدار ہے۔

اگر حاکم کے فروخت کرنے کے بعد کسی چیز میں استحقاق نکل آئے تو ثمن کے بارے میں دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں خریدار کو مقدم کیا جائے گا، مالکیہ وشافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ قرض خواہوں کے ساتھ وہ حصہ دار ہوگا(۱)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس مسئلہ کا کوئی تصور ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ دیوالیہ ہونے کی وجہ سے پابندی کو جائز نہیں سمجھتے، البتہ صاحبین کے قول پر اس کا تصور ممکن ہے، اس لئے کہ وہ کچھ شرائط کے ساتھ دیوالیہ پر پابندی کے قائل ہیں، لیکن ہمارے علم میں حنفیہ نے خاص طور پر اس مسئلہ کو صاحبین کے قول پر تفریع کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا ہے۔

صلح میں استحقاق:

۲۲- حنفیہ وحنابلہ اقرار یا انکار یا سکوت کے ساتھ صلح کرنے میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ اگر اقرار کے ساتھ صلح ہو تو وہ ان کے نزدیک دونوں صلح کرنے والوں کے حق میں بیع کے درجہ میں ہے، اور بیع میں

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۳، الدسوقی ۳/ ۲۷۳ طبع مصطفی الحلبی، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۴۲، کشاف القناع ۳/ ۴۳۳ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، ابن عابدین ۵/ ۹۲ طبع اول بولاق، السراج الوہاج ص ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی۔

استحقاق کا حکم گذر چکا ہے۔

اور اگر صلح انکار یا سکوت کے ساتھ ہو تو یہ مدعی کے حق میں معاوضہ ہے، اور مدعا علیہ کے حق میں قسم اور نزاع کو ختم کرنے کا فدیہ ہے، اور اس بنیاد پر اگر سارے بدل صلح میں استحقاق نکل آئے تو صلح باطل ہو جائے گی، اور مدعی دوبارہ مقدمہ کرے گا، اور اگر بعض میں استحقاق نکلے، تو اس بعض میں مدعی دوبارہ مقدمہ کرے گا۔

اور اگر اس شی میں استحقاق نکل آئے جس کے بدلہ میں صلح ہوئی ہے، تو مدعا علیہ مدعی سے کل یا بعض بدل واپس لے گا، اس لئے کہ مدعی نے ناحق طور پر بدل لیا ہے، لہذا اس کا مالک اس کو واپس لے سکتا ہے (۱)۔

مالکیہ کے یہاں اگر صلح اقرار کے ساتھ ہو اور بدل صلح میں استحقاق نکل آئے تو مدعی عین مدعا بہ کو اگر وہ باقی ہو واپس لے گا اور اگر موجود نہ ہو تو اس کا عوض یعنی قیمت واپس لے گا اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، اور مثل واپس لے گا اگر وہ مثلی ہو اور اگر صلح انکار کے ساتھ ہو اور بدل صلح میں استحقاق نکل آئے تو علی الاطلاق عوض واپس لے گا اور عینہ اس چیز کو واپس نہیں لے گا اگرچہ موجود ہو۔

جس چیز کے بارے میں صلح کی گئی جو محل نزاع ہے اگر اس میں استحقاق نکل آئے اور صلح انکار کے ساتھ ہو تو مدعا علیہ مدعی کو جو کچھ دیا ہے اس سے واپس لے گا اگر موجود ہو، اور اگر فوت ہو چکی ہو تو اس کی قیمت لے گا اگر ذوات القیم میں سے ہو، اور مثل واپس لے گا اگر مثلی ہو، اور اگر صلح اقرار کے ساتھ ہو تو اقرار کرنے والا مدعی سے کچھ واپس نہیں لے گا، کیونکہ اس نے اعتراف کیا ہے کہ وہ اس کی ملکیت ہے اور جس چیز میں استحقاق نکلا ہے اس کو اس نے مدعی سے ظلما لیا ہے (۲)۔

(۱) دررالحکام ۲/۴۰۷، الاختیار ۳/۱۹، المغنی ۴/۵۴۶، الانصاف ۵/۲۴۷، کشاف القناع ۳/۳۹۳۔
(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/۹، الدسوقی ۳/۳۰۷۔

شافعیہ کے نزدیک صلح اقرار کے ساتھ ہی ہوسکتی ہے، اور اگر بدل صلح میں استحقاق نکل آئے اور وہ معین ہو تو صلح باطل ہوگی، خواہ کل میں استحقاق نکلے یا بعض میں، اور اگر بدل صلح غیر معین ہو یعنی ذمہ سے متعلق ہو اور واجب ہو تو مدعی اس کا بدل لے گا اور صلح فسخ نہیں ہوگی (۱)۔

قتل عمد سے صلح کے عوض میں استحقاق:

۲۳- قتل عمد سے مال پر صلح صحیح ہے اگر اس عوض میں استحقاق نکل آئے تو صلح باطل نہیں ہوگی بلکہ حق دار استحقاق والے سامان کا عوض لے گا، یہ حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کے نزدیک جنایت کا تاوان واپس لے گا (۲)۔

ضمان درک:

۲۴- بعض فقہاء نے کہا ہے: ضمان درک عرفا ضمان استحقاق میں استعمال ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ بیع میں استحقاق کے وقت ثمن کا ضامن ہو، اور بعض فقہاء نے اس کو "ضمان عہدہ" کی ایک قسم بتایا ہے اور بعض نے کہا: ضمان درک اور ضمان عہدہ ایک ہیں (۳)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع میں استحقاق کے وقت ثمن کا ضمان جائز ہے، کیونکہ اس کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً کسی اجنبی کی مبیع یا اس کی قیمت میں اگر استحقاق نکل آئے تو وہ تلاش کرنے پر

(۱) شرح الروض ۲/۲۱۸، روضۃ الطالبین ۴/۲۰۳۔
(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/۱۶۸، الدسوقی ۳/۳۱۷، القواعد لابن رجب ۳/۲، مطالب اولی النہی ۳/۱۸۸، شرح الروض ۲/۲۱۵، البحر الرائق ۷/۲۸۰۔
(۳) فتح القدیر ۵/۳۳۵، ابن عابدین ۴/۲۸۱، القلیوبی ۲/۳۲۵، المغنی ۴/۵۹۵، فتح الجلیل ۳/۲۲۹، الزرقانی علی خلیل ۵/۱۳۹۔

نہیں ملے گا(۱)۔

ضمان درک پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے اصطلاح "ضمان درک"۔

شفعہ میں استحقاق:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر شفعہ والی جائداد میں استحقاق نکل آئے تو شفعہ باطل ہوگا اور جس نے ثمن لیا ہے شفیع اس سے واپس لے گا اور نتیجہ کار ضمان بائع پر ہوگا(۲)۔

اگر اس قیمت میں استحقاق نکل آئے جس پر پہلی بیع ہوئی ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

الف- اول: بیع اور شفعہ دونوں باطل ہیں، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی غیر راجح قول ہے اگر ثمن معین ہو اس لئے کہ مالک نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اور شفیع نے جو کچھ دیا ہے اس کا مثل واپس لے گا اور یہی مالکیہ کا قول ہے، جب کہ استحقاق شفعہ لینے سے پہلے ہو اور یہ کہ ثمن نقد نہ ہو(۳)۔

ب- دوم: شفعہ صحیح ہے، یہ مالکیہ کا قول اور یہی راجح مذہب ہے اگر استحقاق شفعہ میں لینے کے بعد ہو، اور فروخت کنندہ شفعہ کی قیمت واپس لے گا نہ کہ استحقاق والی چیز کی قیمت الا یہ کہ استحقاق والی چیز نقد ہو تو اس کا مثل واپس لے گا۔

اگر ثمن معین نہ ہو تو بیع اور شفعہ دونوں بالاتفاق صحیح ہیں (مثلاً ثمن

(۱) سابقہ مراجع، حاشیہ ابو سعود علی ملا مسکین ۸/۲ طبع اول، البحر الرائق ۲۴۷/۱ طبع العلمیہ۔

(۲) ابن عابدین ۲۰۲/۳، ۳۸/۵، المبسوط ۱۲۹/۳، فتح القدیر ۳۲۲/۸ طبع دار احیاء التراث العربی، الزرقانی علی خلیل ۱۸۹/۱، المہذب ۳۹۰/۱ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۱۸۹/۳ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، الانصاف ۲۹۰/۹۔

(۳) ابن عابدین ۲۰۱/۳، ۲۰۲، الفتاوی الہندیہ ۲۴۷/۵، الزرقانی علی خلیل ۱۹۱/۱، الحطاب ۲۶/۵، الروضہ ۲۳/۵، الدسوقی ۳۹۵/۳۔

ذمہ میں لے کر خریداری کی اور اس کے بدلہ میں کچھ دیا اور اس دی ہوئی چیز میں استحقاق نکل آیا) اور بیع اور شفعہ کے صحیح ہونے پر شفعہ کے ذریعہ لینے کی صورت میں ثمن کے بدلہ میں اس کے قائم مقام کوئی چیز دے سکے گا(۱)۔

اگر معین قیمت کے کچھ حصہ میں استحقاق نکل آئے تو اس میں بیع شافعیہ وحنابلہ کے یہاں باطل ہوں اور باقی میں شافعیہ کے یہاں صحیح ہے اور اس میں حنابلہ کے یہاں صفقہ کی تفریق میں دو روایتوں کی بنیاد پر اختلاف ہے(۲)۔

اگر شفیع نے دیا بدل اور یہ جس میں استحقاق نکل آئے تو شافعیہ مالکیہ کے نزدیک اس کا حق شفعہ باطل نہیں ہوگا اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر چہ معلوم ہو کہ اس میں دوسرے کا حق ہے، اس لئے کہ اس نے طلب کرنے اور لینے میں کوتاہی نہیں کی، خواہ بیع معین یا غیر معین ثمن کے ذریعہ ہو اور اگر معین کے ذریعہ ہو تو نئی تملیک کی ضرورت ہوگی(۳)۔

مساقات میں استحقاق:

۲۶- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ درختوں میں استحقاق کی وجہ سے عقد مساقات فسخ ہو جاتا ہے، اور اس صورت میں مزدور کے لئے پھل میں کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے مالک کی اجازت کے بغیر کام کیا ہے۔

جس کے ساتھ معاملہ ہوا ہے اس کے ذمہ مزدور کے لئے اجرت مثل ہوگی، البتہ اجرت کے واجب ہونے کے لئے حنفیہ کے یہاں

(۱) الجمل علی المنہج ۵۰۸/۳، شرح الروض ۵۰۳/۲، المغنی ۳۳۸/۵، ۳۳۹۔

(۲) شرح الروض ۳۷۱/۲، الانصاف ۳۹۰/۶۔

(۳) الجمل علی المنہج ۵۰۸/۳، الکافی ۸۸۲/۲ شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

پھل کا ظاہر ہونا شرط ہے، لہذا اگر پھل ظاہر ہونے سے قبل درختوں میں استحقاق نکل آیا تو اس کے لئے اجرت نہیں ہوگی اور شافعیہ نے کہا ہے: استحقاق سے ما قبلیت کی حالت میں وہ اجرت کا مستحق ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے والے نے اس کو دھوکہ دیا ہے، لہذا اگر اس کو علم ہو تو اس کو اجرت نہیں ملے گی (۱)۔

اگر درخت پر پھل آنے کے بعد زمین میں استحقاق نکل آیا تو سب مستحق کے لئے ہیں (زمین درخت اور پھل) اور جس نے مزدور کے ساتھ معاملہ کیا ہے مزدور اس سے اپنے عمل کی اجرت مثل وصول کرے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے: مستحق کو اختیار ہے کہ مزدور کو باقی رکھے یا عقد کو فسخ کردے، اگر فسخ کرتا ہے تو اس کو اس کے کام کی اجرت دے گا (۲)۔

استحقاق کے بعد تلف شدہ درختوں اور پھلوں کے ضمان کا حکم باب ضمان میں دیکھا جائے۔

اجارہ میں استحقاق

کرایہ پر دی گئی چیز میں استحقاق:

۲۷ - کرایہ پر لی گئی چیز میں استحقاق کی صورت میں اجارہ کا اختلاف ہے۔ کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ اجارہ باطل ہے، جب کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ مستحق کی اجازت پر موقوف ہوگا، پہلا قول شافعیہ وحنابلہ کا اور دوسرا قول حنفیہ ومالکیہ کا ہے اور ہوسکتا ہے کہ حنابلہ کا بھی ایک قول ہو، اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک فضولی کی بیع جائز اور مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے (۱)۔

اسی طرح اجرت کا مستحق کون ہوگا اس کے بارے میں بھی فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

الف - اجرت عقد کرنے والے کو ملے گی، یہ حنفیہ کا قول ہے اگر اجازت فائدہ اٹھا لینے کے بعد ہو اور اس صورت میں اجازت کا اعتبار نہیں (۲)۔ اور یہی مالکیہ کا قول ہے اگر استحقاق مدت کے بعد ہو (۳) اسی طرح شافعیہ کا قول بھی یہی ہے اگر کرایہ پر لی گئی چیز غصب شدہ نہ ہو، اس لئے کہ وہ بظاہر ملکیت کی وجہ سے مستحق ہو ہے (۴)۔

ب - اجرت مستحق کو ملے گی، یہ حنابلہ کا قول ہے اور یہی حنفیہ کا قول ہے اگر اجازت فائدہ اٹھا لینے سے قبل ہو اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق کچھ فائدہ اٹھا لینے کے بعد بھی یہی حکم ہے، اور یہی شافعیہ کا قول ہے اگر کرایہ پر دی گئی چیز غصب شدہ ہو اور کرایہ دار کو غصب کا علم نہ ہو (۵)۔

شافعیہ کے نزدیک مالک غاصب یا کرایہ دار سے وہ منفعت واپس لے گا جو اس نے حاصل کی ہے، اور انجام کار ضمان کرایہ دار پر ہوگا، اگر اس نے فائدہ اٹھایا ہے، لیکن اگر اس نے فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو آخر کار ضمان کرایہ پر دینے والے دھوکہ باز پر ہوگا (۶)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۸، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۵۱، ۲۸۳، شرح الروض ۲/ ۴۰۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۶، المغنی ۵/ ۱۵، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۸۳۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۲۲۲، الدسوقی ۳/ ۶۵ طبع دار الفکر۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۱۶، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۵/ ۲۹۶، الجمل علی المنہج ۵/ ۳۰، الشروانی علی التحفہ ۱۰/ ۳۳۶، المجموع ۹/ ۲۶۱، المغنی ۵/ ۲۷۵، الانصاف ۶/ ۳۲ طبع اول، الروض المربع ص ۴۰۹ طبع السلفیہ۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۱۶۔

(۳) التاج والاکلیل ۵/ ۲۹۶۔

(۴) الشروانی علی التحفہ ۱۰/ ۳۳۶، الجمل علی المنہج ۵/ ۳۰، المجموع ۹/ ۲۶۱۔

(۵) الانصاف ۶/ ۴۲، ۱۸۱، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۱۶، شرح الروض ۲/ ۴۳۲، ۳۶۱۔

(۶) الام ۳/ ۲۵۷۔

حنابلہ کے یہاں بھی مستحق ان دونوں سے وصول کرے گا اور انجام کار ضمان کرایہ دار پر ہوگا(۱)، اور "المواہب السنیہ" میں ہے: موقوف زمین جس میں حق نکل آیا ہے اگر کسی نے اس کو کرایہ پر لیا اور اس کی اجرت لے کر مستحقین میں صرف کر دی تو مالک کرایہ دار سے وصول کرے گا، نگراں سے نہیں، اور کرایہ دار اس سے واپس لے گا جس نے اس کے دراہم لئے ہیں(۲)۔

ج- سابقہ اجرت عقد کرنے والے کو اور اگلی اجرت حق دار کو ملے گی، یہ مالکیہ کا قول ہے، اور حنفیہ میں محمد بن حسن کا بھی یہی قول ہے، امام محمد کے نزدیک عقد کرنے والا نقصان کے ضمان کے بعد اپنے حصہ کو صدقہ کر دے گا(۳)، اور مالکیہ کے یہاں "سابقہ اجرت" سے مراد استحقاق کا فیصلہ ہونے سے قبل کی اجرت ہے(۴)۔

کرایہ پر لی گئی استحقاق والی چیز کا تلف ہونا:

۲۸- اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز ہلاک ہوجائے یا اس میں کوئی نقص پیدا ہوجائے پھر ظاہر ہو کہ اس میں کسی کا حق ہے تو مستحق کرایہ پر لینے والے یا کرایہ پر دینے والے کو ضامن بنا سکتا ہے اور انجام کار ضمان کرایہ پر دینے والے پر ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے(۵)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں غصب کے دن سے ہلاک ہونے کے دن تک کی اعلی قیمت وصول کرے گا، کیونکہ جس حالت میں اس کی قیمت میں اضافہ ہوا ہے اس میں وہ غصب شدہ تھی، اس لئے اضافہ مالک کا ہوگا اور اس کا ضمان غاصب پر ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: مستحق کرایہ دار سے وصول کرے گا اگر اس کی طرف سے تعدی پائی جائے، یعنی اگر اس نے جان کر کام کیا ہو اور اس کی طرف سے تعدی نہ پائی جائے تو اس سے وصول نہیں کرے گا، البتہ اگر گھر کرایہ پر لیا، پھر اس کو منہدم کر دیا اور اس کے بعد کوئی حق دار ظاہر ہوا تو مستحق ملبے کو لے گا اگر اس کو موجود پائے ورنہ گرانے والے سے گرانے کی قیمت لے سکتا ہے یعنی گرانے کی وجہ سے تعمیر کا جو نقصان ہوا ہے اس کی قیمت لے گا(۲)۔

اجرت میں استحقاق:

۲۹- حنفیہ کے نزدیک اگر اجرت میں استحقاق نکل آئے تو یا تو اجرت مثلی ہوگی یا قیمی ہوگی، اگر اجرت قیمی ہو اور اس میں استحقاق نکل آئے تو اجارہ باطل ہوگا اور اس میں منفعت کی قیمت (اجرت مثل) واجب ہوگی نہ کہ بدل کی قیمت، اور اگر اجرت مثلی ہو تو اجارہ باطل نہیں ہوگا، اور مثل واجب ہوگا، البتہ اگر کسی کو دراہم اجرت کے طور پر دیئے اور اس میں حق نکل آیا تو ان جیسے دراہم دینا ضروری ہوگا، نہ کہ منفعت کی قیمت(۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اجارہ پر دینے والے کے قبضہ میں معینہ اجرت مثلاً جانور وغیرہ میں استحقاق نکل آئے اور استحقاق کا ثبوت کرایہ کی زمین جوتنے سے پہلے ہو یا کاشت سے پہلے ہو تو اجارہ بالکلیہ فسخ ہوجائے گا اور زمین والا زمین لے لے گا، اور اگر جوتنے یا بونے کے بعد استحقاق نکلا تو کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۴۳۔
(۲) المواہب السنیہ بحاشیہ الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۵۵، ۳۵۶ طبع الحجازیہ۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۴۶، التاج والاکلیل ۵/ ۴۰۰۔
(۴) الخرشی ۷/ ۱۵۳۔
(۵) البحر الرائق ۷/ ۲۱۱، ۲۴۴ طبع العلمیہ، الام ۳/ ۲۵۷، شرح الروض ۲/ ۳۴۱، مطالب اولی النہی ۴/ ۱۸۸، کشاف القناع ۴/ ۸۶، الانصاف ۶/ ۲۷، قواعد ابن رجب ص ۱۸، ۱۵۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۱۳۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۳۱۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۱۳، المغنی ۵/ ۴۰۹ طبع الریاض، القلیوبی ۳/ ۱۸۱۔
(۲) التاج والاکلیل ۵/ ۳۰۳۔
(۳) الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۸، جامع الفصولین ۱/ ۲۳۔

والے کے درمیان اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اور اس حالت میں اگر مستحق اپنا مال کرایہ پر دینے والے سے لے لے اور اجارہ کو منظور نہ کرے تو کرایہ دار کے ذمہ کرایہ پر دینے والے کے لئے اجرت مثل ہوگی، اور زمین اس کے لئے باقی رہے گی جیسا کہ پہلے تھی۔

اور اگر مستحق اپنا مال کرایہ پر دینے والے سے نہ لے بلکہ اس کو اس کے لئے چھوڑ دے اور اجارہ منظور کر لے تو اگر کرایہ دار کو اس کے کاشت کی اجرت دے دے تو اجارہ کی مدت کے دوران اس کو زمین سے فائدہ اٹھانے کا حق ہوگا، اور اگر مستحق جوتنے کی اجرت دینے سے انکار کرے تو کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ مستحق کو زمین کی اجرت دے دو اور تمہارے لئے اس کی منفعت ہوگی، اگر وہ دے دیتا ہے تو قصہ تمام ہے ورنہ اس سے کہا جائے گا کہ زمین مدت اجارہ میں جوتنے کے معاوضہ کے بغیر مفت اس کے سپرد کرو۔

اگر اجرت غیر معین چیز ہو مثلاً نقود، کیلی یا وزنی چیز اور اس میں استحقاق نکل آئے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، خواہ استحقاق جوتنے سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ اس کا عوض اس کے قائم مقام ہوگا(۱)۔

جس زمین میں کرایہ دار کا درخت یا مکان ہے اس میں استحقاق:

۳۰- اگر کرایہ کی زمین میں جس میں کرایہ دار نے درخت لگا دیئے تھے استحقاق نکل آئے تو درخت کو اکھاڑنے اور اس کو باقی رکھتے ہوئے اس کے مالک ہونے کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

اول: مستحق بلا معاوضہ درخت کو اکھاڑ سکتا ہے، یہ قول حنفیہ کا ہے یعنی مدت اجارہ کے پوری ہونے کے بعد میں، اور شافعیہ کا بھی قول ہے لیکن شافعیہ نے کہا ہے: مالک کو یہ حق نہیں کہ قیمت دے کر درخت کا مالک بن جائے یا اجرت دے کر اس کو باقی رکھے اس لئے کہ غاصب اس کو اکھاڑ سکتا ہے(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک کرایہ دار کرایہ پر دینے والے سے کھڑی ہوئی حالت میں درخت کی قیمت کا تاوان لے گا اور شافعیہ کے نزدیک کرایہ دار غاصب سے تاوان لے گا کیونکہ اس نے عقد کو صحیح سالم ہونے کے خیال سے کیا ہے۔

دوم: مستحق کو حق ہے کہ کھڑے رہنے کی حالت میں درخت کی قیمت کے بدلہ درخت کا مالک ہو جائے، یہ مالکیہ کا قول ہے کہ اگر مستحق مدت کے گزرنے سے قبل اجارہ کو فسخ کر دے اور اس کو یہ حق نہیں کہ درخت اکھاڑ دے یا اکھڑی ہوئی حالت کی اس کی قیمت دے، اس لئے کہ کرایہ دار نے ایک قسم کے شبہ کی بنا پر درخت لگایا ہے، اور اگر مستحق کھڑے رہنے کی حالت میں درخت کی قیمت دینے سے انکار کرے تو کرایہ دار سے کہا جائے گا اس کو زمین کی قیمت دے دو اور اگر وہ انکار کرے تو دونوں شریک ہوں گے(۲)، کرایہ دار درخت کی قیمت کے ساتھ اور مستحق اپنی زمین کی قیمت کے ساتھ، اور اگر مدت کے گذرنے کے بعد اجازت دے تو اکھڑی ہوئی حالت میں درخت کی قیمت دے گا اور اکھاڑنے کی اجرت وضع کر لے گا(۳)۔

سوم: حق دار کرایہ دار کو وہ اخراجات جو درخت لگانے میں اس کی طرف سے ہوئے ہیں ادا کر کے درخت کا مالک ہوگا، حنابلہ کے یہاں اسی کی صراحت ہے اور یہی قاضی اور ان کے موافقین کا راجح قول ہے اگر درخت غاصب کے لگانے کی طرح لگایا ہے، اور ان کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ درخت کرایہ دار کا ہوگا اور اس کے ذمہ زمین والے کے لئے اجرت ہوگی اور وہ کرایہ پر دینے والے سے وصول

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۶۳، الخرشی ۶/۱۵۲۔

(۱) الفتاوی البزازیہ ۵/۲۳، شرح الروض ۲/۵۹۰۔

(۲) الخرشی ۶/۱۵۵، الروضۃ ۵/۷، حاشیۃ القلیوبی علی المحلی ۳/۹۰۔

(۳) مرجع سابق۔

کرے گا(۱)، اور تعمیر کرنا فقہاء مذاہب اربعہ کے یہاں درخت لگانے کی طرح ہے(۲)۔

ہلاک ہونے کے بعد ہبہ میں استحقاق:

۳۱- ہلاک شدہ ہبہ میں استحقاق کے بارے میں علماء کے دو نقطہ نظر ہیں:

الف- مستحق کو اختیار ہے کہ ہبہ کرنے والے سے وصول کرے یا جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس سے رجوع کرے، ہبہ کرنے والے سے وصول اس لئے کرے گا کہ وہی اس کے مال کے ہلاک ہونے کا سبب ہے اور جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس سے اس لئے وصول کرے گا کہ وہی اس کو ختم کرنے والا ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، البتہ مالکیہ نے موہوب لہ سے رجوع اس وقت قرار دیا ہے جب کہ واہب سے رجوع کرنا دشوار ہو اور موہوب لہ کو اس کی آمدنی میں سے اس کے عمل اور محنت وتدبیر کی قیمت ملے گی، لہذا اگر واہب سے وصول کرے تو اس کے لئے موہوب لہ پر کچھ نہیں ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اگر موہوب لہ سے وصول کرے تو حنابلہ کے نزدیک وہ واہب سے وصول کرے گا، صاحب "کشاف القناع" نے یہی ایک قول ذکر کیا ہے اور ابن رجب نے اسی کو مشہور کہا ہے، اس لئے کہ وہ اس معاملہ میں اس شرط کے ساتھ داخل ہوا ہے کہ وہ کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، لہذا اس کو دھوکہ دیا گیا ہے، اور شافعیہ کے یہاں اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب موہوب لہ واہب سے وصول کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ واہب سے وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ واہب نے اس سے عوض نہیں لیا کہ موہوب لہ عوض کو واپس لے، البتہ واہب ایسا شخص ہے جس نے اس کو ایسی چیز میں دھوکہ دیا ہے جس کے نہ قبول کرنے کا اس کو حق تھا۔

ب- واہب کے بجائے موہوب لہ سے وصول کرے گا، یہ حنفیہ کا قول ہے، اس لئے کہ ہبہ عقد تبرع ہے اور واہب اس کو بیع کرنے والا نہیں ہے، لہذا موہوب لہ سلامتی کا مستحق نہیں، اور نہ ہی اس کی وجہ سے دھوکہ ہی ثابت ہوگا نیز اس لئے کہ موہوب لہ اپنے لئے قبضہ کرتا ہے(۱)۔

موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی گئی) میں استحقاق:

۳۲- موصی بہ میں استحقاق کی وجہ سے وصیت باطل ہو جاتی ہے، اور بعض میں استحقاق ہو تو باقی میں وصیت باقی رہتی ہے، اس لئے کہ موصی بہ وصیت کرنے والے کی ملکیت سے نکلنے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے، اور استحقاق کی وجہ سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اس نے غیر مملوک مال کی وصیت کی ہے اور غیر مملوک مال کی وصیت باطل ہے(۲)۔

مہر میں استحقاق:

۳۳- فقہاء کا اتفاق ہے کہ مہر میں استحقاق کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا، اس لئے کہ مہر نکاح کی صحت کی شرط نہیں لیکن استحقاق کی صورت میں بیوی کے لئے کیا واجب ہوگا اس میں فقہاء کے دو مختلف نقطۂ نظر ہیں:

اول: ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت، اور مثلی ہو تو مثل وصول

---

(۱) قواعد ابن رجب رص ۵۴۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۳۰۰، شرح الروض ۲/ ۵۱ ۳، ۶۱ ۳، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۰۵، الخرشی ۶/ ۱۵۵، قواعد ابن رجب رص ۱۵۴۔

(۱) الأم ۳/ ۲۵۷، البحر الرائق ۷/ ۳۲۱ طبع العلمیہ، التاج والإکلیل ۵/ ۲۹۱، المدونہ ۵/ ۳۶۱ شائع کردہ دار صادر، کشاف القناع ۴/ ۸۲، قواعد ابن رجب رص ۲۱۶۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۹۸، الشرح الکبیر لابن ابی عمر ۶/ ۵۲۶، المغنی ۶/ ۵۷۶ طبع اول المنار، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸، ۳۲۳۔

کرے گی، یہ حنفیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے، اور مالکیہ بھی مثلی میں علی الاطلاق ان کے ساتھ ہیں اور ذوات القیم میں اگر معین ہو یعنی اگر ذوات القیم میں سے ہو اور موصوف ہو، ذمہ میں واجب ہو (حالات وصفات معین ہوں خود ذات نہیں) تو عورت مثل واپس لے گی (۱)۔

دوم: مہر مثل وصول کرے گی، یہ شافعیہ کا قول ہے (۲)۔

عوض خلع میں استحقاق:

۳۴- مذاہب مشہورہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع کے عوض میں استحقاق کی وجہ سے خلع باطل نہیں ہوتا (۳)، البتہ استحقاق کی صورت میں شوہر کے لئے کیا واجب ہوگا اس کے بارے میں ان کے دو مختلف نقطہ نظر ہیں:

اول: قیمت یا مثل کا وصول کرنا: یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ طے شدہ عوض کا دینا دشوار ہے باوجودیکہ اس کی سپردگی کا متقاضی سبب جو کہ خلع ہے موجود ہے، کیونکہ خلع مکمل ہونے کے بعد نا قابل فسخ ہے (۴)، البتہ حنابلہ نے کہا ہے: قیمت واپس لے گا اگر عوض قیمی ہو اور مثل لے لے گا اگر مثلی ہو، اور مالکیہ نے کہا ہے: قیمت واجب ہے اگر معین ہو، اور اگر موصوف ہو (یعنی ادھار ہو) مگر اس

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۵۰ حاشیہ جامع الفصولین ۱/ ۱۹۳، فتح القدیر ۳/ ۲۵۵ طبع اول بولاق، البدائع ۵/ ۲۸۷ طبع المطبوعات العلمیہ، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۳۳، الحطاب ۳/ ۵۰۱، المدونہ ۵/ ۸۷ شائع کردہ دار صادر، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۳۸۳، الجمل ۳/ ۸۸، المغنی ۱۸۹/۶ طبع الریاض، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸۔

(۲) الشروانی علی التحفہ ۷/ ۳۸۴، شرح الروض ۳/ ۲۰۳، ۲۰۵ طبع المیمنیہ۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۰۹، جامع الفصولین ۱/ ۱۴۳، شرح الروض ۳/ ۲۵۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸۔

(۴) فتح القدیر ۳/ ۱۰۹، جامع الفصولین ۲/ ۱۴۳۔

کے احوال معین ہوں) تو اس میں مثل واجب ہے (۱)۔

دوم: عورت مہر مثل کے ساتھ بائنہ ہوگی، یہ شافعیہ کا قول ہے (۲)، اس لئے کہ عوض کے فاسد ہونے کی صورت میں یہی کا اعتبار ہے۔

قربانی کے جانور میں استحقاق:

۳۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اگر قربانی کے جانور میں استحقاق نکل آئے تو ذبح کرنے والے کی طرف سے کافی ہے ورنہ ہی مستحق کی طرف سے، البتہ اگر مالک ذبح کرنے والے کو قیمت کا ضامن بنادے اور اس سے ضمان لے لے تو یہ صورت حنفیہ کے یہاں مستثنی ہے، اور ذبح کرنے والے کی طرف سے قربانی ہوجائے گی۔

بدل کے لازم ہونے کے بارے میں حنفیہ نے کہا ہے کہ کافی نہ ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک پر قربانی کرنا لازم ہے، اور اگر قربانی کا وقت گذر جائے تو ذبح کرنے والے پر اوسط درجہ کی بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے ذمہ بدل اس وقت لازم ہوگا جبکہ استحقاق سے قبل متعین ہوجائے اور تعیین سے قبل قربانی واجب ہو مثلاً اس نے اس کی قربانی کی نذر مانی تھی، اور اگر استحقاق تعیین سے قبل ہو تو اس کے ذمہ اس کا بدل لازم نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں تعیین درست نہیں (۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے: استحقاق والا قربانی کا جانور مستحق کی اجازت پر

(۱) الخرشی ۳/ ۱۶، المغنی ۸/ ۱۹۵، ۲۰۲، کشاف القناع ۳/ ۱۳۱، قواعد ابن رجب ص ۲۱۲۔

(۲) شرح الروض ۵/ ۲۵۵۔

(۳) البدائع ۵/ ۷۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۶، کشاف القناع ۳/ ۱۱، ۱۲ طبع مکتبۃ النصر۔

موقوف ہوگا، اگر وہ بیع کو منظوری دے دے تو قطعی طور پر جائز ہے (۱)۔

تقسیم کردہ شئی کے کچھ حصہ کا استحقاق:

۳۶- کسی چیز کو تقسیم کرنے پر اس کے بعض حصے میں استحقاق کے وقت تقسیم کے باطل ہونے اور اس کے صحیح باقی رہنے کے بارے میں فقہاء کے مختلف طریقے ہیں:

الف- یہ کہ تقسیم صحیح باقی رہے گی اگر بعض معین کا استحقاق ہو، یہ حنفیہ کا قول ہے، ان کے یہاں برابر ہے کہ استحقاق مثلاً معین کسی ایک شریک کے حصہ میں ہو یا دونوں کے حصوں میں۔ اگر دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ میں ہو تو وہ اپنے استحقاق والے حصہ کے بقدر اپنے دوسرے شریک سے واپس لے گا، اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تقسیم صحیح باقی رہے گی اگر استحقاق دونوں شریک کے حصے میں برابر ہو (۲)۔

ب- تقسیم باطل ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے، اگر استحقاق پورے میں پھیلا ہوا ہو، یا امام ابو یوسف کے نزدیک کسی ایک حصہ میں پھیلا ہوا ہو، اور باطل ہونا شافعیہ وحنابلہ کا بھی قول ہے اگر استحقاق کسی حصہ میں پھیلا ہوا ہو، اس لئے کہ مستحق ان دونوں کا شریک ہے، اور دونوں نے اس کی موجودگی یا اجازت کے بغیر تقسیم کر لیا تو اس کی صورت یوں ہوگی کہ ان دونوں کا کوئی تیسرا شریک رہا ہو اور ان کو اس کا علم بھی ہو پھر بھی انہوں نے اس کے بغیر تقسیم کر لیا ہو، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں پھیلے ہوئے حق کی مانند یہ ہے کہ کسی ایک ہی کے حصے میں معین جزء کا استحقاق ہو، یا کسی ایک کے حصہ میں دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ کا استحقاق ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس تقسیم میں حصے برابر برابر نہیں ہیں، اس لئے باطل ہوگی (۱)۔

ج- استحقاق والی مقدار میں تقسیم باطل ہے اگر استحقاق شائع (غیر معین) ہو، اور باقی کے بارے میں اختیار ہے کہ تقسیم کو نافذ کرے یا فسخ کردے، یہ شافعیہ کے یہاں دو طریقوں میں سے اظہر ہے (۲)۔

د- اس کو اختیار ہے کہ باقی کو رکھ لے اور کچھ واپس نہ لے یا اپنے شریک کے ہاتھ میں سے استحقاق کی نصف مقدار واپس لے اگر وہ موجود ہو، ورنہ قبضہ کے دن کی اس کی قیمت کا نصف واپس لے لے، یہ مالکیہ کا قول ہے، اگر استحقاق نصف یا تہائی میں ہو، اور اگر استحقاق چوتھائی میں ہو تو اس کو کوئی اختیار نہیں، تقسیم باقی رہے گی، نہیں ٹوٹے گی، اور وہ استحقاق کی نصف قیمت ہی واپس لے سکتا ہے (۳)۔

ھ- اس کو اختیار ہے کہ تقسیم کو اپنے حال پر باقی رکھے اور کچھ واپس نہ لے یا تقسیم کو فسخ کردے، یہ مالکیہ کا قول ہے اگر استحقاق اکثر میں ہو یعنی نصف سے زائد میں (۴)۔

و- اس کو اختیار ہے کہ باقی کو واپس کرکے دوبارہ تقسیم کرے یا تقسیم کو باقی رکھتے ہوئے استحقاق کے بقدر شریک سے واپس لے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اگر استحقاق محض ایک کے حصہ کے اندر جزء شائع میں ہو، اور امام ابو یوسف کے نزدیک تقسیم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ گذرا (۵)۔

---

(۱) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۳۳۔

(۲) الہدایہ مع نتائج الافکار والکفایہ ۸/ ۳۷۳ طبع دار احیاء التراث العربی، شرح الروض ۴/ ۳۳۳، المہذب ۲/ ۳۱۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۱۲۸، قواعد ابن رجب ص ۱۴۳۔

(۱) الہدایہ مع نتائج الافکار والکفایہ ۸/ ۳۷۳، ابن عابدین ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹، شرح الروض ۴/ ۳۳۳، القلیوبی ۴/ ۳۱۸، المہذب ۲/ ۳۱۰، المغنی ۹/ ۱۲۸، قواعد ابن رجب ص ۱۴۵۔

(۲) شرح الروض ۴/ ۳۳۲۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۵۱۲ طبع دار الفکر۔

(۴) سابقہ حوالہ۔

(۵) الکفایہ مع نتائج الافکار ۸/ ۳۷۳، ابن عابدین ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

استحلال

تعریف:

۱- یہ "استحل الشیٔ" کا مصدر ہے یعنی اس نے اس کو حلال بنایا، دوسرے سے اپنے سے حلال کرنے کی درخواست کی (۱)، اور "تحللته" اور "استحللته" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی سے معافی کی درخواست کی جائے (۲)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی میں اور حلال سمجھنے کے معنی میں ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- استحلال بمعنی کسی چیز کو حلال سمجھنا، اگر اس میں شریعت کی حرام کردہ چیز کو حلال کرنا ہو تو حرام ہے، بلکہ بسا اوقات کفر ہو جاتا ہے، اگر حرمت دین کی بدیہی معلومات میں سے ہو، لہذا اگر کسی کا عقیدہ کسی ایسے حرام کے حلال ہونے کا ہو (جس کی حرمت دین کی بدیہی معلومات میں سے ہو) اور کوئی عذر نہ ہو تو وہ کافر ہو جائے گا (۴)، اس کی وجہ سے کافر قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ جس چیز کا دین محمدی میں سے ہونا بدیہی طور پر ثابت ہو اس کا انکار حضور ﷺ کی تکذیب ہے، فقہاء نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں، مثلاً قتل، زنا، شراب نوشی اور جادو (۳) کو حلال سمجھنا۔

اور کبھی استحلال حرام ہوتا ہے، اور حلال سمجھنے والا فاسق قرار پاتا ہے لیکن کافر نہیں ہوتا، مثلاً باغیوں کا مسلمانوں کی جان و مال کو حلال سمجھنا، اور اس کی بناء پر تکفیر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ تاویل کرنے والے ہیں، اور استحلال کی وجہ سے فسق کے نتیجے میں عام فقہاء کے نزدیک ان کے قاضی کا فیصلہ قابل قبول نہیں ہوگا صرف مالکیہ کی ایک رائے ہے کہ ان کے فیصلوں کا جائزہ لیا جائے گا، جس میں جو درست ہو نافذ ہوگا، ورنہ رد کر دیا جائے گا۔

جس طرح ان کے فیصلے منسوخ کر دیے جائیں گے اسی طرح ان کی گواہی بھی رد کر دی جائے گی، جیسا کہ بہت سے فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، ان احکام کی تفصیل کے لئے اصطلاح "بغی" دیکھئے (۲)۔

رہا استحلال بمعنی کسی چیز کو حلال کرنا مثلاً نکاح کے ذریعہ شرمگاہوں کو حلال کرنا، تو یہ کبھی مکروہ ہوتا ہے، کبھی مباح اور کبھی مستحب۔

رہا استحلال بمعنی دوسرے سے معاف کر دینے کی درخواست کرنا

---

(۱) ترتیب القاموس (حل)۔
(۲) لسان العرب (حل)۔
(۳) الزرقانی علی خلیل ۸/ ۶۵ طبع دار الفکر۔
(۴) البحر الرائق ۵/ ۱۳۰ طبع العلمیہ، الحطاب ۶/ ۲۸۰ طبع لیبیا، فتح الجلیل ۴/ ۴۶۰، ۴۶۳ طبع لیبیا، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۹/ ۸۷، ۹۱ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۸۵ طبع اول المنار۔

(۱) الشروانی علی التحفہ ۹/ ۸۷، المواق علی خلیل ۶/ ۲۸۰، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۶۵۔
(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۲۴ طبع دار المعرفہ، المواق علی خلیل ۶/ ۲۸۰، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۶۵۔
(۳) الشروانی علی التحفہ ۹/ ۶۲، ۸۷، ابن عابدین ۳/ ۳۱۷ طبع سوم، الحطاب مع التاج والاکلیل ۶/ ۲۸۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۱۳۔
(۴) البحر الرائق ۵/ ۱۵۲، فتح الجلیل ۴/ ۴۴۳، الدسوقی ۴/ ۳۰۰ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۰۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی مع الشرح ۱۰/ ۲۰۔

توبہ بسا اوقات واجب ہوتا ہے مثلاً غیبت معاف کرانا اگر جس کی غیبت کی گئی ہے اس کو علم ہوجائے (۱)، اور بسا اوقات مباح ہوتا ہے مثلاً غاصب کا مال مغصوب واپس کرنے کے بجائے اس کو مالک سے معاف کرانا، اس کی تفصیل فقہاء غیبت اور غصب کے احکام میں ذکر کرتے ہیں۔

بحث کے مقامات:

۳- لفظ استحلال بہت سے مقامات پر آیا ہے مثلاً قتل، حد زنا، شراب نوشی، جنایت، ردت، توبہ، غیبت۔

ہر حرام چیز کو حلال قرار دینے کے احکام کو جاننے کے لئے اس کی جگہ پر دیکھنا چاہئے۔

استحیاء

تعریف:

۱- استحیاء لغت میں چند معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً:

الف- معنی حیا یعنی شرمانا اور منقبض ہونا (۱)، بعض حضرات نے اس انقباض کے استحیاء ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ بری چیز سے انقباض ہو، قرآن کریم کی متعدد آیات کے اندر اس مفہوم میں "استحیاء" آیا ہے، مثلاً: "فجاءته احداهما تمشي على استحياء قالت ان ابي يدعوك ليجزيك اجر ما سقيت لنا" (۲) (پھر ان دونوں میں سے ایک لڑکی موسیٰ کے پاس آئی کہ شرماتی ہوئی چلتی تھی، بولی کہ میرے والد تم کو بلاتے ہیں تاکہ تم کو اس کا صلہ دیں جو تم نے ہماری خاطر پانی پلا دیا تھا)۔ نیز فرمان باری ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖۤ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" (۳) (اللہ اس سے درا نہیں شرماتا کہ کوئی مثال بیان کرے مچھر کی یا اس سے بھی بڑھ کر (کسی ادنی چیز کی)۔ نیز ارشاد فرمایا: "وَاللّٰهُ لَا يَسْتَحْيٖ مِنَ الْحَقِّ" (۴) (اور اللہ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا)۔

اس معنی میں استحیاء فی الجملہ پسندیدہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح

---

(۱) ابن عابدین ۵/۲۳۳، ۲۳۴، شرح الروض ۴/۳۵۷ طبع المیمنیہ، مطالب اولی النہی ۶/۲۱۰ طبع المکتب الاسلامی، مدارج السالکین ۱/۲۹۰، ۲۹۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ قصص/۲۵۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۶۔
(۴) سورۂ احزاب/۵۳۔

''حیاء'' میں ہے۔

ب۔ زندہ رکھنے کے معنی میں، کہا جاتا ہے: استحییت فلاناً، میں نے فلاں کو زندہ چھوڑ دیا، قتل نہیں کیا، اور اسی معنی میں فرمان باری ہے: "یُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ"(۱) (ان کے بیٹوں کو ذبح کر دیتا تھا اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھتا تھا)(۲)۔

فقہاء نے لفظ استحیاء کو ان دونوں معانی میں استعمال کیا ہے، مثلاً کنواری عورت کے بارے میں کہتے ہیں: نکاح میں اس سے اجازت لی جائے گی، اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ وہ بولنے سے شرمائے گی۔

مسلمانوں کے ہاتھ آنے والے قیدیوں کے بارے میں فقہاء نے کہا ہے: اگر امیر المومنین چاہے تو ان کو زندہ رکھے اور اگر چاہے تو ان کو قتل کر دے۔

فقہاء اکثر استحیاء کی تعبیر لفظ "إبقاء علی الحیاۃ" (زندہ باقی رکھنے) سے کرتے ہیں، مثلاً چھوٹے بچے کے بارے میں جو اپنی ماں کے علاوہ کسی دوسری عورت کا دودھ پینے سے گریز کرے، کہتے ہیں: "تجبر أمه علی إرضاعه إبقاءً علی حیاته" (اس کی زندگی باقی رکھنے کے لئے اس کی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا)۔

استحیاء بمعنی زندگی باقی رکھنا:

متعلقہ الفاظ:

احیاء:

۲- لفظ ''احیاء'' کا استعمال غیر جاندار میں جان پیدا کرنے کے معنی میں ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ"(۱) (تم لوگ کس طرح کفر کر سکتے ہو اللہ سے، درآنحالیکہ تم بے جان تھے سو اس نے تمہیں جاندار کیا)۔

رہا لفظ ''استحیاء'' تو اس کا استعمال موجودہ زندگی کو برقرار رکھنے اور اس کو ختم نہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ سابقہ مثالوں میں گذرا۔

لہٰذا دونوں میں فرق یہ ہے کہ ''احیاء'' سے پہلے ''عدم'' ہوتا ہے جب کہ ''استحیاء'' میں ایسا نہیں ہوتا۔

زندگی باقی رکھنے کا شرعی حکم:

۳- زندگی باقی رکھنے کا کوئی ایک جامع حکم بیان نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ اس کے احوال مختلف ہیں بلکہ اس پر پانچ شرعی احکام یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں۔

بسا اوقات زندگی باقی رکھنا واجب ہوتا ہے، مثلاً جس کو ہم نے امان دے دی ہے اس کی زندگی باقی رکھنا (دیکھئے اصطلاح: ''امان'')، دودھ پلانے پر مجبور کر کے بچہ کی زندگی باقی رکھنا (دیکھئے اصطلاح: ''رضاع'')، کھانے سے عاجز انسان اور قید میں رکھے ہوئے جانور پر خرچ کر کے ان کی زندگی باقی رکھنا (دیکھئے اصطلاح: نفقہ)، جنگی قیدیوں میں سے چھوٹے بچوں اور عورتوں کو زندہ باقی رکھنا (دیکھئے: اصطلاح ''سبی'')، اور زخمی کو شمشیر مار میں زندہ باقی رکھنا (دیکھئے: اصطلاح ''اجہاض'')۔

اور کبھی زندہ باقی رکھنا مکروہ ہوتا ہے، مثلاً طبعی طور پر ایذا رساں جانور کو زندہ باقی رکھنا۔

اور کبھی زندہ باقی رکھنا حرام ہوتا ہے، مثلاً کسی حد میں واجب القتل شخص کو زندہ باقی رکھنا (دیکھئے: اصطلاح ''حد'')، اور ان جانوروں

(۱) سورۂ قصص / ۴۔

(۲) دیکھئے: لسان العرب، مفردات الراغب اصفہانی، تفسیر القرطبی: سورۂ احزاب کی آیت / ۵۳ کے تحت، سورۂ قصص کی آیت / ۴ کے تحت۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۔

کو زندہ باقی رکھنا جن سے دشمن کا لشکر ہم سے جنگ کرنے کے لئے قطعی طور پر فائدہ اٹھا سکتا ہے، مثلاً ان کے وہ جانور جن کو دار الاسلام میں لانا ہمارے لئے دشوار ہو (دیکھئے: اصطلاح "جہاد")۔

اور بسا اوقات زندہ باقی رکھنا مباح ہوتا ہے، مثلاً مشرک قیدیوں کے بارے میں اختیار رہتا ہے کہ قتل کردے یا احسان کر کے چھوڑ دے یا فدیہ لے لے یا غلام بنالے۔

زندہ باقی رکھنے والا:

زندہ باقی رکھنے والا یا تو بذات خود اپنے کو رکھنے والا ہوگا یا دوسرے کو۔

انسان کا اپنے آپ کو زندہ رکھنا:

۴- انسان پر واجب ہے کہ اپنی ذات کو زندہ باقی رکھنے کی حتی الوسع کوشش کرے، اور یہ بطریق ذیل ہوگا:

اول: سبب ہلاکت کو زائل کر کے اپنی ذات سے ہلاکت کو دور کرے، مثلاً بھوک و پیاس (۱)، آگ بجھانا یا اس سے دور بھاگنا، مثلاً کشتی میں آگ لگ جائے اور اس کو بجھانا ممکن نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ اگر اس کے سوار پانی میں کود پڑیں تو بچ جائیں گے تو ایسا کرنا ان پر واجب ہے (۲)۔

دوا کا استعمال کرنا اس قبیل سے نہیں، اس لئے کہ مرض قطعی طور پر موت کا باعث نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ دوا کے استعمال سے شفا یقینی نہیں (۳)، البتہ دوا کرنا شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "تداووا عباد الله" (۱) (اللہ کے بندو! دوا کیا کرو)۔

اگر اپنی ذات سے ہلاکت کو دور کرنے میں دوسرے کی ہلاکت یا اس کے کسی عضو کا ضیاع نہ ہو یا غیر محترم نفس کا ضیاع ہو تو اپنی ذات کو زندہ باقی رکھنا واجب ہے، مثلاً اپنے ساتھی سے توشہ دان چھین کر جب کہ اس کی اسے ضرورت نہ ہو یا جان پر حملہ آور کو دور کرنا (۲)۔

اگر اپنی جان بچانے میں محترم نفس کا ضیاع ہو تو اپنی جان بچانے کے لئے اس کو ضائع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ضرر اپنے جیسے ضرر کے ذریعہ زائل نہیں کیا جائے گا۔

دوم: براہ راست یا بالواسطہ خود کو مارنے کی کوشش نہ کرنا، براہ راست اپنے کو مارنے کی کوشش کی مثال دھاردار چیز سے شکم پھاڑ لینا یا مرنے کے لئے خود کو اونچی جگہ سے گرا دینا اور اس کے نتیجہ میں موت ہو جائے، اس کی دلیل فرمان نبوی ہے: "من تردى من جبل فهو في نار جهنم، يتردى خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تحسى سما فسمه بيده، يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن وجأ بطنه بحديدة فحديدته في يده، يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا" (۳) (جو شخص پہاڑ سے گرا کر خود کو مار ڈالے تو جہنم کی آگ میں اس کا ہمیشہ یہی حال رہے گا کہ وہ نیچے مقام سے نیچے گرتا رہے گا، جو زہر پی کر خودکشی کرلے تو اس کا زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا جس کو وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ پیتا رہے گا، اور جو شخص کسی ہتھیار سے اپنا شکم چاک کرلے تو اس کا وہ ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا جس سے جہنم کی

---

(۱) حاشیہ عمیرہ ۴/ ۲۰۷، المبسوط ۳۰/ ۱۵، ۲۷۱ طبع دار المعرفہ۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۹۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۴ طبع بولاق۔

(۱) حدیث: "تداووا عباد الله" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۹۰، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) نے کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) المغنی ۸/ ۳۲۸۔
(۳) حدیث: "من تردى ..." کی روایت مسلم (۱/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

لگ میں پناہ گیر ہمیشہ ہمیش چپک کر رہا رہے گا) اس کی تفصیل کتب فقہ میں کتاب الجنایات یا کتاب الحظر والاباحۃ کی خودکشی کی بحث میں ہے (دیکھئے: اصطلاح "انتحار")۔

پ کو ہلاکت سے قتل کرنے کی مثال یہ ہے کہ دشمن کی صف میں یا چوروں کی جماعت میں گھس پڑے، اور اس کو یقین ہو کہ وہ بہر حال قتل کر دیا جائے گا اور وہ ان میں سے کسی کو نہ قتل کر سکے گا اور نہ زخمی کر سکے گا اور نہ کوئی ایسا کام کر سکے گا جس سے مسلمانوں کا فائدہ ہو، اس لئے کہ یہ خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے حالانکہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (۱) (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

اس کی تفصیل کی جگہ کتب فقہ میں "کتاب الجہاد" ہے (دیکھئے: اصطلاح "جہاد")۔

۵- خود کو زندہ رکھنا دوسرے کے زندہ رکھنے پر مقدم ہے، اس لئے کہ دوسرے کی جان کے مقابلہ میں اپنی جان کی حرمت انسان پر زیادہ بڑی ہوئی ہے (۲)، اور اسی وجہ سے خودکشی کرنے والے کا گناہ دوسرے کو قتل کرنے سے زیادہ ہے (۳)، اور یہیں سے فقہاء نے یہ طے کیا ہے کہ انسان پہلے اپنے اوپر پھر دوسرے پر خرچ کرنے کا مکلف ہے، جیسا کہ نفقات میں معروف ہے (دیکھئے: اصطلاح "نفقہ")، اسی طرح اگر کسی کو اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا لینے کی مجبوری ہو اور کھانے کا مالک خود اپنی جان بچانے کے لئے کھانے پر مجبور ہو تو کھانے کا مالک اس کا دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے (۴)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۹۵، دیکھئے: تفسیر قرطبی مذکورہ آیت ۲/ ۳۶۳-۳۶۴ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۰۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۔

(۴) المغنی ۸/ ۶۰۲۔

انسان کا دوسرے کو زندہ رکھنا:

۶- دوسرے کو زندہ رکھنا واجب ہونے کے لئے زندہ رکھنے والے میں مندرجہ ذیل شرطیں ضروری ہیں:

ا- زندہ رکھنے والا مکلف ہو اور جس کو زندہ رکھ رہا ہے اس کے بارے میں یہ جانتا ہو کہ وہ زندہ رکھے جانے کا محتاج ہے، اس لئے کہ غیر مکلف پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

ب- زندہ رکھنے پر قادر ہو لہذا اگر اس پر قادر نہیں تو اس کا مکلف بھی نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (۱) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔ "المغنی" میں ہے: جس نے دوسرے کو ہلاکت میں دیکھا اور قدرت کے باوجود اس کو نہ بچایا تو اس پر ضمان واجب نہیں البتہ اس نے برا کیا، اور ابو الخطاب نے کہا ہے: وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے قدرت کے باوجود اس کو نہیں بچایا جیسے کہ اگر اس کو کھانے پینے سے روک دے (۲)، لہذا اختلاف ضمان کے بارے میں ہے، احیاء کے بارے میں نہیں ہے، اور اس کی تفصیل "جنایات" میں ہے (دیکھئے: اصطلاح "جنایت")۔

اور اگر لوگوں کی ایک جماعت میں یہ شرطیں موجود ہوں تو زندہ باقی رکھنا اس شخص سے قریب تر پر واجب ہوگا پھر اس سے قریب تر پر، جیسا کہ نفقہ میں ان کی ترتیب کا اعتبار ہے (دیکھئے: اصطلاح "نفقہ")۔

اگر ان میں سے کوئی ایک زندہ باقی رکھنے کے لئے تیار نہ ہو تو اس کے بعد والے پر واجب ہوگا اگر وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ اس کو زندہ باقی رکھنے پر مجبور کیا جا سکے، اسی طرح اگر اس میں سابقہ شرط

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔

(۲) الفروق للقرافی ۵۱/۲ طبع دار المعرفہ۔

میں سے کوئی شرط موجود نہ ہو (تو اس کے بعد والے پر واجب ہوگا) یہاں تک کہ عام لوگوں میں سے اس پر واجب ہوگا جس کو اس کے حال کا علم ہو۔

جس کو زندہ رکھا جائے:

۷- زندہ رکھنے کے وجوب کے لئے اس شخص کے بارے میں جس کو زندہ رکھا جائے یہ شرط ہے کہ وہ قابل احترام جاندار ہو (خواہ انسان ہو یا جانور) اور قابل احترام جان کا سلسلہ جنین میں روح پھونکنے کے وقت سے شروع ہو جاتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں (۱) البتہ جان پھونکنے سے قبل اس کا سلسلہ شروع ہونے میں اختلاف ہے (۲) (دیکھئے: اصطلاح "اجہاض")۔

اسباب ذیل سے جان کا یہ احترام ختم ہو جاتا ہے اور زندہ رکھنے کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے:

الف۔ اللہ نے جس کو بالکل بے قیمت قرار دیا ہو، جیسا کہ خنزیر کی جان کی حرمت بے قیمت ہے۔

ب۔ کوئی ایسا تصرف کرے جس کو شریعت نے اس کی جان مباح ہونے کا سبب قرار دیا ہے، مثلاً مسلمانوں سے جنگ کرنا (دیکھئے: اصطلاح "بغی"، "جہاد")، اور قتل کرنا (دیکھئے: اصطلاح "جنایت")، اور مرتد ہونا (دیکھئے: اصطلاح "ردت")، شادی شدہ کا زنا کرنا (دیکھئے: اصطلاح "احصان")، اور بعض حضرات کے نزدیک جادو کرنا (دیکھئے: اصطلاح "سحر")۔

ج۔ پیدائشی طور پر ضرر رساں ہو، مثلاً پیدائشی طور پر موذی جانور جیسا کہ وہ پانچ موذی جانور جن کی صراحت رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں کی ہے: "**خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور**" (۱) (پانچ جانور ایسے ہیں جن کو مار ڈالنے میں محرم پر گناہ نہیں: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کاٹنے والا کتا)، اور حدیث میں "السبع العادي" (حملہ آور درندہ) کا اضافہ ہے اور اس جیسے جانور۔

د۔ اور ایسی ضرر رسانی جس کے ضرر کا دور کرنا اس کے قتل کے بغیر ممکن نہ ہو، مثلاً حملہ آور جانور یا انسان۔

زندہ رکھنے کے وسائل:

۸- زندہ رکھنے کے وسائل صرف دو طرح کے ہیں: **عمل یا ترک عمل**۔

الف۔ عمل، بے گناہ کے قتل کے علاوہ شریعت ہر اس عمل کو جائز قرار دیتی ہے جو ہلاک ہونے والی جان کو زندہ رکھنے کے لئے متعین ہو جائے، خواہ یہ عمل اصل کے اعتبار سے جائز ہو، مثلاً ڈوبنے والے کو بچانا یا مجبور کو کھانا یا پانی دینا یا کشتی جس کے اجارہ کی مدت بیچ سمندر میں پوری ہو جائے اس کے اجارہ کی مدت میں توسیع کرنا (دیکھئے: اصطلاح "اجارہ")، اور اس طرح کے دوسرے عمل (۲)، یا اصل کے

---

(۱) حدیث: "خمس من الدواب ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴ طبع السلفیہ) نے کتاب الحج باب "ما يقتل المحرم من الدواب" میں، مسلم (۲/ ۸۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کتاب الحج باب "ما يندب للمحرم وغيره قتله" میں، اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۰۸ طبع المطبعۃ الانصاریہ) نے کی ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۲۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۳۳۳ طبع المطبعۃ العلمیہ، حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/ ۲۶۴ طبع بولاق، حاشیۃ المحلی علی شرح المنہاج ۵/ ۹۰ طبع المطبعۃ المیمنیہ، المغنی ۸/ ۱۸ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۳۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۶ طبع عیسی البابی الحلبی، حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/ ۲۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۴۵ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ ۱۳۸۶ھ۔

اضطرار سے حرام ہو، مثلاً جان لیوا بھوک کی حالت میں مردار کھانا، اچھو کو دور کرنے کے لئے شراب پینا، یا ظالم کو بے قصور سے ہٹانے کے لئے جھوٹ بولنا جو اس کو قتل کرنا چاہتا ہو، اور اسی طرح کی دوسری چیزیں۔

ب- ترک عمل مثلاً خود کشی سے رکنا اور دوسرے کو قتل کرنے سے رکنا واجب ہے۔

زندہ رکھنے پر مجبور کرنا:

۹- اگر زندہ باقی رکھنے کا سبب بنانا متعین ہو جائے تو سابقہ شرائط کے پائے جانے کی صورت میں اس پر اس کو مجبور کیا جائے گا اور وہی اس کے لئے متعین ہو گا مثلاً چھوٹا بچہ اگر اپنی ماں کے علاوہ دوسری عورت کے پستان سے دودھ نہ پئے تو بچے کی جان بچانے کے لئے اس کی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا (دیکھئے: اصطلاح "رضاع")۔

کتنی مدت تک زندگی بچانے کی کوشش واجب ہے:

۱۰- اتنی مدت تک زندگی بچانا واجب ہے جس سے زندگی بچ جائے، اس مدت کی مقدار زندگی بچانے کی ضرورت کے وقت سے ہوگی اور اس کی انتہا زندگی بچانے سے فارغ ہونا ہے مثلاً: بچے اور لڑکے کو بچانے کے لئے شریعت نے وقت کی تحدید کی ہے کہ اس کا آغاز کرنے کے وقت سے اور انتہا اس کو بچانے سے فارغ ہونے تک ہے (۱)۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۲/۵۶۔

استخارہ

تعریف:

۱- استخارہ لغت میں کسی خیر کو طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "استخر الله یخر لک" (۱) (اللہ سے خیر طلب کرو، وہ تمہارے لئے خیر مقدر کر دے گا)، اور حدیث میں وارد ہے: "کان رسول الله ﷺ یعلمنا الاستخارة في الأمور کلها" (۲) (رسول اللہ ﷺ ہم کو ہر کام میں استخارہ کی تعلیم دیتے تھے)۔

اصطلاح میں اس کا معنی خیر کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے، یعنی نماز یا دعائے استخارہ کے ذریعہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ اور بہتر کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- طیرہ:

۲- طیرہ فال بد ہے، جس سے بدشگونی لی جائے (۴) اور حدیث میں وارد ہے کہ: "انه کان یحب الفال، ویکره الطیرة" (۵)

---

(۱) لسان العرب ۵/ ۵۱ ۳۔

(۲) حدیث: "کان رسول اللهﷺ یعلمنا الاستخارة في الأمور کلها.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور نسائی (۶/ ۸۰، ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) الصاوی علی الخرشی ۱/ ۳۶۔

(۴) الصحاح ۲/ ۷۲۸، القرطبی ۱۵/ ۱۶۔

(۵) حدیث: "کان یحب الفال ویکره الطیرة" کی روایت احمد (۲/ ۳۳۲ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۱۷۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی

(حضور ﷺ نیک شگون کو پسند فرماتے تھے اور بدشگونی کو ناپسند فرماتے تھے)۔

ب- فال:

۳- فال: وہ شگون ہے جس سے خوشی حاصل ہو، جیسے کوئی مریض ہو اور وہ کسی کو "اے تندرست" کہتے ہوئے سنے (تو یہ سمجھے کہ صحت ہو جائے گی) یا کوئی کسی چیز کا طالب ہو اور وہ سنے کہ کوئی کہہ رہا ہے: "اے پانے والے" (تو سمجھے کہ وہ شئی مل جائے گی)(۱)۔

حدیث میں وارد ہے: "كان يحب الفأل"(۲) (حضور ﷺ نیک شگون کو پسند فرماتے تھے)۔

ج- رؤیا:

۴- رؤیا راء کے ضمہ اور اس کے بعد ہمزہ کے ساتھ ہے، اور بسا اوقات ہمزہ کو حذف کر دیا جاتا ہے، اس کا معنی خواب ہے(۳)۔

د- استقسام:

۵- استقسام بالازلام: (تیروں کو گھما کر فال نکالنا) یہ ہے کہ تیروں کو گھما کر ایک تیر نکالے اور اس میں جو لکھا ہو اس پر عمل کرے، یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ" (۴) (اور یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے)۔

ھ- استفتاح:

۶- استفتاح: کا معنی نصر طلب کرنا ہے(۵)، اور حدیث میں ہے: "كان ﷺ يستفتح ويستنصر بصعاليك المسلمين"(۱) (حضور ﷺ فقیر و کمزور مسلمانوں کے واسطے سے فتح و نصرت طلب کرتے تھے)۔

کچھ لوگ قرآن شریف، یا علم رمل، یا قرعہ اندازی کے ذریعہ سے مدد طلب کرتے ہیں، اور غیب کی باتیں معلوم کرتے ہیں(۲)، یہ حرام ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، طرطوشی، ابو الحسن مغربی اور ابن العربی نے کہا ہے: یہ ازلام کے قبیل سے ہے، کیونکہ امور غیب کے درپے ہونا اور ان کو معلوم کرنے کی کوشش کرنا کسی کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا سلسلہ نبی پاک ﷺ کے بعد سے ختم کر دیا ہے، البتہ خواب اس سے مستثنیٰ ہے(۳)۔

استخارہ کا شرعی حکم:

۷- علماء کا اتفاق ہے کہ استخارہ سنت ہے، اس کی مشروعیت کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام بخاری نے حضرت جابرؓ سے کی ہے: "كان النبي ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة من القرآن: إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم يقول الخ"(۴) (حضور ﷺ

---

(۱) حدیث: "كان صلى الله عليه وسلم يستفتح ويستنصر بصعاليك المسلمين" کی روایت مصنف ابن ابی شیبہ اور طبرانی نے کی ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۵/ ۲۱۹ طبع مکتبۃ التجاریہ) اور مناوی نے اس پر ارسال کا حکم لگایا ہے۔

(۲) حرام قرعہ اندازی سے مراد یہاں وہ قرعہ ہے جس کا مقصد غیب معلوم کرنا ہو، یعنی اس مقصد سے استعمال کیا جائے کہ کسی کام میں میرے لئے خیر ہے یا شر معلوم ہو جائے، کیا میں نکلوں یا نہ نکلوں؟ اور جو قرعہ تقسیم وغیرہ میں حصوں کو ممتاز کرنے کے واسطے ہوتا ہے تو وہ جائز ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (قرعہ)۔

(۳) الفروق ۴/ ۲۴۰، ۲۴۳ طبع بولاق۔

(۴) حدیث: "إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين..." کی روایت ہے۔ اور ہیثمی نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) الصحاح ۵/ ۱۷۸۸۔

(۲) حدیث کی تخریج (فقرہ ۲) کے تحت گزر چکی ہے۔

(۳) تاج العروس ۱۰/ ۳۹۔

(۴) لسان العرب ۱۲/ مادہ (قسم)، اور آیت کریمہ سورہ مائدہ ۳۔

(۵) تاج العروس ۲/ ۱۹۳ طبع لیبیا۔

تمام امور میں استخارہ کی تعلیم اس طرح دیتے تھے جیسے قرآن کریم کی کوئی سورہ سکھاتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے تو فرض کے علاوہ دو رکعتیں پڑھے، اس کے بعد یوں دعا کرے)، نیز فرمان نبوی ہے: "من سعادة ابن آدم استخارة الله عز وجل"(۱) (انسان کی سعادت کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے)۔

استخارہ کی مشروعیت کی حکمت:

۸ - استخارہ کی مشروعیت کی حکمت: اللہ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنا، قدرت وغلبہ سے نکل کر اللہ کی بارگاہ میں پناہ لینا، تاکہ دنیا وآخرت دونوں کی بھلائی حاصل کی جاسکے، اور اس کی خاطر مالک الملک کے دروازہ کو کھٹکھٹانا پڑتا ہے، اور اس کی سب سے کامیاب شکل نماز ودعا ہے، کیونکہ اس میں زبان حال وزبان قال دونوں اعتبار سے اللہ کی تعظیم، اس کی ثنا اور اس کے سامنے محتاجگی کا اظہار ہے(۲)۔

استخارہ کا سبب (استخارہ کن امور میں ہوگا):

۹ - اس پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ استخارہ ان امور میں ہوتا ہے جن کے بارے میں انسان کو معلوم نہ ہو کہ درست کیا ہے؟ رہے وہ امور جن کا خیر یا شر ہونا معروف ہے مثلاً عبادات، حسن سلوک واحسان، معاصی ومنکرات، تو ان میں استخارہ کی ضرورت نہیں، الا یہ کہ خاص وقت معلوم کرنے کا ارادہ ہو مثلاً اس سال حج کرنا، تو استخارہ ہے، کیونکہ دشمن یا فتنہ کا احتمال ہے، اور اسی طرح رفقاء سفر کے بارے میں کہ مثلاً فلاں کے ساتھ جائے یا نہ جائے(۱)۔

لہٰذا استخارہ کا محل واجب، حرام اور مکروہ نہیں، بلکہ مندوب ومباح امور ہیں، اور مندوب میں استخارہ اس کی اصل کے بارے میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ مطلوب ہے، ہاں تعارض کے وقت استخارہ ہوتا ہے، یعنی جب دو امور کے بارے میں ہو کہ کس سے شروع کرے یا کس پر اکتفا کرے؟

رہا مباح تو اس کی اصل کے بارے میں استخارہ ہے، اور کیا کسی معین کے بارے میں استخارہ کرے گا یا مطلق کے بارے میں؟

بعض نے اول کو اختیار کیا ہے، اس کی وجہ ظاہر حدیث ہے، اس لئے کہ اس میں وارد ہے: "إن كنت تعلم أن هذا الأمر..." (اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام ... الخ)، اور ابن عرفہ نے دوسرے کو اختیار کیا ہے، شعرانی نے کہا ہے: یہی احسن ہے، ہم نے تجربہ سے اس کو صحیح پایا ہے(۲)۔

استخارہ کب کرے؟

۱۰ - مناسب ہے کہ استخارہ کرنے والا خالی الذہن ہو، کسی خاص کام کا پختہ ارادہ نہ ہو، چنانچہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: "إذا هم" (جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے) سے معلوم ہوتا ہے کہ استخارہ بتداءً دل میں خیال آنے کے وقت ہوگا اور نماز ودعا کی برکت سے خیر ظاہر ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے کہ کوئی کام اس کے نزدیک ضروری ہوجائے اور اس کے کر گذرنے کا

= بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور نسائی (۶/ ۸۰، ۸۱ طبع مکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۴۶۲ طبع سوم المجموع ۴/ ۵۴ طبع المنیریہ، پوری حدیث (فقرہ ۱۰) کے تحت دیکھئے۔

(۱) حدیث: "من سعادة ابن آدم استخارته الله عز وجل" کی روایت احمد (۱/ ۱۶۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی اسناد ضعیف ہے جیسا کہ مسند احمد ۳/ ۴۸ طبع دار المعارف میں ہے۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶، ۳۷ طبع الشرقیہ مصر۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶، ۳۷ طبع الشرقیہ مصر۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۱۷۔

عزم مصمم اور قوی ارادہ ہو جائے، کیونکہ اس صورت میں اس کی طرف میلان اور رغبت ہو جاتی ہے، لہذا اس کی خواہش کے غلبہ اور پختہ ارادہ کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ خیر اس سے مخفی رہ جائے۔

اور یہ احتمال ہے کہ حدیث میں "ھَمّ" (ارادہ) سے مراد عزم ہو، اس لئے کہ دل میں آنے والا خیال جب تک اس کے کرنے کا پختہ ارادہ نہ ہو اور اس کی طرف میلان نہ ہو برقرار نہیں رہتا، ورنہ اگر دل میں آنے والے ہر خیال کے لئے استخارہ ہو تو غیر اہم چیز کے لئے بھی استخارہ کرنا ہوگا، اور اس میں اوقات ضائع ہوں گے (۱)، اور حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: "إذا أراد أحدكم أمراً فليقل" (۲) (جب تم میں سے کوئی کسی امر کا ارادہ کرے تو کہے)۔

استخارہ سے قبل مشورہ کرنا:

۱۱ - نووی نے کہا: مستحب یہ ہے کہ استخارہ سے قبل ایسے لوگوں سے مشورہ کرلے جن کی خیرخواہی، شفقت اور تجربہ کا علم ہو، اور ان کے علم ودیانت پر اعتماد ہو، فرمان باری ہے: "وشاورهم في الأمر" (۳) (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)۔

مشورہ کے بعد اگر ظاہر ہو کہ اس میں مصلحت ہے تو اس کے بارے میں استخارہ کرے۔

ابن حجر ہیثمی نے کہا ہے: یہاں تک کہ تعارض کے وقت بھی مشورہ کا مقدم ہوگا، اس لئے کہ جس سے مشورہ لیا جائے اس کی بات پر اطمینان اپنے سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے کہ خواہشات کا غلبہ ہوتا ہے اور خیالات فاسد ہوتے ہیں، لیکن اگر نفس مطمئن ہو اور وہ سچا ہو اور خواہشات سے پاک ہو تو پہلے استخارہ کرے گا۔

استخارہ کا طریقہ:

۱۲ - استخارہ کے تین حالات منقول ہیں:

پہلی حالت: یہی سب سے اچھا طریقہ ہے اور اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے، یعنی یہ کہ فرض کے علاوہ استخارہ کی نیت سے دو رکعت نفل پڑھے، اس کے بعد منقول دعا پڑھے۔

دوسری حالت: جس کے قائل حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ ہیں (۲) یہ ہے کہ جب نماز اور دعاؤں کے ذریعہ استخارہ دشوار ہو تو نماز کے بغیر صرف دعا کے ذریعہ استخارہ جائز ہے۔

تیسری حالت: مالکیہ وشافعیہ کے علاوہ کسی نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، انہوں نے کہا ہے: کسی بھی نماز کے بعد جس کے ساتھ استخارہ کی نیت ہو دعا کے ذریعہ استخارہ کرنا جائز ہے، اور یہی زیادہ بہتر ہے، اور اس نماز کے بعد بھی جائز ہے جس کے ساتھ استخارہ کی نیت نہ ہو جیسا کہ تحیۃ المسجد (۳)۔

ابن قدامہ نے صرف پہلی حالت کا ذکر کیا ہے، اور وہ نماز ودعا کے ذریعہ استخارہ کرنا ہے (۴)۔

اگر فرض یا نفل نماز پڑھے، اور ان میں استخارہ کی نیت کرے تو نماز

---

(۱) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۷، کشاف القناع ۱/ ۳۰۸ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، فتح الباری ۱۱/ ۱۸۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۱۷۔

(۲) حضرت ابو سعید خدری کی حدیث: "إذا أراد أحدكم أمراً فليقل..." کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن ص ۱۷۷ طبع السلفیہ) اور ابو یعلی نے کی ہے، اور جیسا کہ مجمع الزوائد (۲/ ۲۸۱ طبع القدسی) میں ہے ہیثمی نے کہا ہے: اس کے رجال ثقہ ہیں، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۱۸۳، ۱۸۴)۔

(۳) سورۂ آل عمران ؍ ۱۵۹۔

(۱) الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۳۴۳، ۳۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۸، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۴۸۔

(۳) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۷، الفتوحات ۳/ ۳۴۸۔

(۴) المغنی ۱/ ۷۶۹۔

استخارہ کی سنت کا ثواب اس کو حاصل ہوجائے گا، لیکن نیت شرط ہے تاکہ ثواب مل جائے، اس کو تحیۃ المسجد پر قیاس کیا گیا ہے، اس رائے کی تائید ابن حجر ہیثمی نے کی ہے، بعض متأخرین کا اس میں اختلاف ہے، وہ حصول ثواب کی نفی کرتے ہیں (۱) واللہ اعلم۔

استخارہ کا وقت:

۱۳ - جو لوگ کہتے ہیں کہ صرف دعا کے ذریعہ استخارہ ہوجاتا ہے ان کے نزدیک یہ کسی بھی وقت میں ہوسکتا ہے اس لئے کہ دعا کسی بھی وقت ممنوع نہیں (۲)۔

لیکن اگر استخارہ نماز و دعا کے ذریعہ ہو تو مذاہب اربعہ مکروہ اوقات میں اس کو منع کرتے ہیں، مالکیہ و شافعیہ نے ممانعت کی صراحت کی ہے (۳)، البتہ شافعیہ نے حرم مکی میں مکروہ وقت میں بھی اس کو جائز قرار دیا ہے، اور یہ طواف کی دو رکعتوں پر قیاس کرتے ہوئے ہے (۴)، اس لئے کہ حضرت جبیر بن مطعم کی روایت میں ہے کہ فرمان نبوی ہے: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى في أي ساعة من ليل أو نهار" (۵) (اے عبد مناف کی اولاد! کسی کو نہ روکو، جو اس گھر کا طواف کرے یا نماز پڑھے، دن رات میں کسی وقت بھی)۔

لیکن حنفیہ اور حنابلہ (۶) کے نزدیک چونکہ ممانعت عام ہے اس لئے وہ مکروہ اوقات میں نفل نماز کو ممنوع قرار دیتے ہیں، کیونکہ ممانعت کی احادیث عام ہیں، مثلاً یہ حدیث:

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میرے نزدیک عادل لوگوں نے گواہی دی اور ان میں سب سے بڑے عادل حضرت عمرؓ ہیں: "أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب" (۱) (نبی کریم ﷺ نے صبح کے بعد آفتاب کے روشن ہونے تک، اور عصر کے بعد غروب آفتاب تک نماز پڑھنے سے منع کیا)۔

حضرت عمرو بن عبسہ نے کہا کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے نماز کے بارے میں بتائیے، آپ ﷺ نے فرمایا: "صل صلاة الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح ثم أقصر عن الصلاة فإن حينئذ تسجر جهنم، فإذا أقبل الفيء فصل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر، ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس، فإنها تغرب بين قرني الشيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار" (۲) (صبح کی نماز پڑھو، پھر نماز سے رک جاؤ، یہاں تک کہ آفتاب نکل کر بلند ہوجائے، اس لئے کہ وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳۴۸/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الخرشی والعدوی علی الخرشی ۳۸/۱۔
(۳) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳۷/۱، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳۴۸/۳۔
(۴) المغنی ۱۰۷/۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۰۱۔
(۵) حدیث: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت ..." کی روایت ترمذی (۲۲۰/۳ طبع عیسی الحلبی) اور ابن ماجہ (۳۹۸/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔
(۶) المغنی ۱۰۷/۲ طبع الریاض، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۰۱۔

(۱) حدیث: "نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۸/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۵۶۶/۱ طبع عیسی الحلبی) نے ابوہریرہ سے کی ہے اور عمرو بن عبسہ سے بھی اسی جیسی روایت منقول ہے (تلخیص الحبیر ۱۸۵/۱)۔
(۲) عمرو بن عبسہ کی حدیث: "صل صلاة الصبح ثم أقصر عن الصلاة ..." کی روایت مسلم (۵۷۰/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اور اس وقت کافر لوگ اس کو سجدہ کرتے ہیں، پھر (جب آفتاب بلند ہوجائے) تو نماز پڑھو کیونکہ اس وقت کی نماز میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں اور گواہی دیتے ہیں یہاں تک کہ نیزہ کا سایہ سیدھا ہوجائے (یعنی ٹھیک دوپہر ہو) تو نماز سے رک جاؤ اس لئے کہ اس وقت جہنم جھونکی جاتی ہے پھر جب سایہ ڈھل جائے تو پھر نماز پڑھو، اس لئے کہ اس وقت کی نماز میں فرشتے گواہی دیں گے اور اس میں حاضر ہوں گے یہاں تک کہ تم عصر پڑھو پھر آفتاب کے غروب ہونے کے وقت تک نماز سے رک جاؤ اس لئے کہ وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے بیچ میں ڈوبتا ہے اور اس وقت کافر لوگ اس کو سجدہ کرتے ہیں)۔

نماز استخارہ کا طریقہ:

۱۴ - اس پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز استخارہ میں دو رکعتیں افضل ہیں، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں اس سے زیادہ کی صراحت نہیں ہے، جب کہ شافعیہ نے دو رکعات سے زائد کی اجازت دی ہے اور دو رکعتوں کی قید کو کم سے کم درجہ کا بیان قرار دیا ہے جس سے استخارہ حاصل ہو (۱)۔

نماز استخارہ میں قراءت:

۱۵ - نماز استخارہ میں قراءت کے بارے میں تین آراء ہیں:

الف - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا (۲) کہ مستحب یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد "قل یا ایھا الکافرون" اور دوسری رکعت میں "قل ھو اللہ احد" پڑھے، امام نووی نے اس کی وجہ

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۴۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۱۷، ابن عابدین ۱/ ۴۶۲، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۵۴، العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۸۔

بتاتے ہوئے کہا ہے: ان دو سورتوں کو ایسی نماز میں پڑھنا مناسب ہے جس کا مقصد خواہش میں اخلاص، معاملہ کو اللہ کے سپرد کرنے میں سچائی اور عجز کا اظہار ہے۔ انہوں نے ان دو سورتوں کے بعد ان قرآنی آیات کے پڑھنے کی بھی اجازت دی ہے جن میں خیرہ کا ذکر ہے۔

ب - بعض سلف کے یہاں مستحسن یہ ہے کہ نماز استخارہ کی پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد قراءت میں ان آیت کا اضافہ کرے: "وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ، مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ، وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ، وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (۱) (اور آپ کا پروردگار پیدا کرتا ہے جس چیز کو بھی اس کی مشیت ہوتی ہے اور جو (حکم بھی) وہ پسند کرے، ان لوگوں کو تجویز کا کوئی حق نہیں، اللہ پاک اور برتر ہے ان لوگوں کے شرک سے، اور آپ کا پروردگار سب کی خبر رکھتا ہے جو کچھ ان کے دلوں میں پوشیدہ ہے اور جو کچھ یہ ظاہر کرتے رہتے ہیں، اور اللہ وہی ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اور (سب) تعریف اسی کی ہے دنیا میں (بھی) اور آخرت میں (بھی) اور حکومت بھی اسی کی ہے اور اسی کے پاس تم (سب) لوٹ کر جاؤ گے)۔

اور دوسری رکعت میں ان آیات کا اضافہ کرے: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا" (۲) (اور کسی مومن یا مومنہ کے لئے یہ درست نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو (اس) امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے، اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ صریح گمراہی میں جا پڑا)۔

(۱) سورۂ قصص ر ۶۸-۷۰۔

(۲) سورۂ احزاب ر ۳۶۔

ج۔ حنابلہ اور بعض فقہاء نماز استخارہ میں کسی متعین سورت یا آیت کے پڑھنے کے قائل نہیں ہیں (۱)۔

استخارہ کی دعا:

۱۶- بخاری و مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم سب کو تمام کاموں میں استخارہ کرنا سکھاتے تھے، جیسے قرآن شریف کی سورت سکھاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري- أو قال: عاجل أمري وآجله - فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال: عاجل أمري وآجله - فاصرفه عني واصرفني عنه واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به، قال: ويسمي حاجته"(۲) (جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے تو فرض کے علاوہ دو رکعتیں (نفل) پڑھے، اس کے بعد یوں دعا کرے: یا اللہ! میں تجھ سے تیرے علم کے ذریعہ تجھ سے خیر مانگتا ہوں، اور تیری قدرت کے ذریعہ قدرت چاہتا ہوں، اور تیرے عظیم فضل کا کرم مانگتا ہوں، چونکہ تو قادر ہے اور مجھ کو قدرت نہیں، اور انجام کا علم بھی تجھ ہی کو ہے مجھ کو نہیں، تو ہی غیب کی باتیں جانتا ہے، اے اللہ اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام (جس کا میں نے قصد کیا ہے) میرے دین، دنیا اور انجام میں میرے لئے بہتر ہے تو میرے لئے اس کو مقدر کردے اور اس کو میرے لئے آسان

(۱) المغنی ۱/ ۷۶۳۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ ۵ کے تحت گزر چکی ہے۔

کردے، پھر اس میں میرے لئے برکت دے، اور اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام میرے دین، دنیا اور انجام میں (یا یوں فرمایا: ابھی یا آئندہ) میرے لئے برا ہے تو اس کو مجھ سے پھیر دے اور مجھ کو اس سے ہٹا دے، اور میرے لئے خیر مقدر فرمادے جہاں بھی ہو اور پھر اس میں مجھ سے راضی ہو جا۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا: دعا کے وقت اپنی ضرورت بیان کرے)۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: مستحب یہ ہے کہ اس دعا کے اول اور آخر میں حمد وثنا اور رسول اللہ ﷺ پر درود وسلام پڑھے (۱)۔

دعا میں قبلہ رخ ہونا:

۱۷- دعائے استخارہ میں قبلہ رخ ہو، دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، نیز دعا کے سارے آداب کی رعایت کرے (۲)۔

استخارہ کی دعا کب کرے؟

۱۸- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: دعا نماز کے بعد ہوگی اور یہی حدیث شریف کی صراحت کے مطابق ہے (۳)، (حنفیہ میں سے) شوبری نے اور شافعیہ میں سے ابن حجر نے اور مالکیہ میں سے عدوی نے دوران نماز سجدہ میں یا تشہد کے بعد بھی اس دعا کو جائز قرار دیا ہے (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۳۵۴، حاشیہ العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۳۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، روض الطالب ۱/ ۲۰۵، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸، المغنی ۱/ ۷۶۹، الخرشی ۱/ ۳۷۔

(۴) الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۳۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۷، فتح الباری ۱۱/ ۱۸۴۔

استخارہ کے بعد استخارہ کرنے والا کیا کرے؟

۱۹-استخارہ کرنے والے سے مطلوب یہ ہے کہ قبولیت میں جلدی نہ کرے، اس لئے کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "یستجاب لأحدکم ما لم یعجل یقول: دعوت فلم یستجب لي" (۱) (تم میں سے ہر ایک کی دعا قبول ہوتی ہے جب تک وہ جلد بازی نہ کرے، یعنی کہنے لگے: میں نے دعا کی لیکن قبول نہیں ہوئی)، اسی طرح حد کے فیصلے پر راضی رہنا بھی ضروری ہے (۲)۔

بار بار استخارہ کرنا:

۲۰-حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: نماز و دعا کے ذریعہ سات بار استخارہ کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ ابن السنی نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یا أنس إذا هممت بأمر فاستخر ربک فیه سبع مرات، ثم انظر إلی الذي یسبق إلی قلبک فإن الخیر فیه" (۳) (اے انس! جب تم کسی کام کا ارادہ کرو تو اپنے رب سے سات بار استخارہ کرو، پھر دیکھو کہ کس میں تمہارے دل میں آتا ہے کہ خیر اسی میں ہے)

فقہاء کے قول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بار بار استخارہ کرنا اس صورت میں ہے جب کہ استخارہ کرنے والے کے سامنے کوئی چیز ظاہر نہ ہو، لیکن اگر کوئی کسی بات ظاہر ہو جائے جس سے اس کو شرح صدر ہو تو بار بار استخارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ساتویں بار اگر استخارہ کرنے کے بعد کچھ ظاہر نہ ہو تو مزید استخارہ کرے (۱)۔ ہمارے پاس موجود حنابلہ کی کتاب میں باوجود کہ اس کی بہت سی کتابیں ہیں بار بار استخارہ کرنے کے بارے میں ان کی کوئی رائے ہمیں نہیں ملی (۲)۔

استخارہ میں نیابت:

۲۱-مالکیہ اور شافعیہ دوسرے کے لئے استخارہ کے جواز کے قائل اس بنیاد پر ہیں (۳) کہ فرمان نبوی ہے: "من استطاع منکم أن ینفع أخاه فلینفعه" (۴) (جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہے نفع پہنچائے)۔

مالکیہ میں سے حطاب نے اس کو محل نظر قرار دیا ہے اور کہا ہے: کیا دوسرے کے لئے استخارہ کرنا منقول ہے؟ مجھے اس بابت کچھ نہیں ملا، البتہ میں نے بعض مشائخ کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اس مسئلہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔

استخارہ کا اثر:

الف-قبولیت کی علامات:

۲۲-اس پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ استخارہ میں قبولیت کی علامت شرح صدر ہونا ہے، اس لئے کہ فقرہ ۲۰ کے تحت مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "ثم انظر إلی الذي یسبق إلی

---

(۱) حدیث: "یستجاب لأحدکم ما لم یعجل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۱۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۹۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۲/۱۵۲ طبع المنار۔

(۳) حدیث: "یا أنس إذا هممت بأمر..." کی روایت ابن السنی (ص ۱۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد انتہائی کمزور ہے (فیض القدیر ۱/۵۰۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) المغنی ۱/۱۳۲، کشاف القناع ۱/۴۰۸، ابن عابدین ۱/۴۶۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۱۸، الخرشی ۱/۳۸، الفتوحات الربانیہ ۳/۳۵۶۔

(۲) المغنی ۱/۳۲، کشاف القناع ۱/۴۰۸۔

(۳) العدوی علی الخرشی ۱/۳۸، الجمل ۱/۴۹۲۔

(۴) حدیث: "من استطاع منکم أن ینفع أخاه فلینفعه" کی روایت مسلم (۴/۱۷۲۶ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۳/۳۰۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

فسبک فإن الخیر فیه" (پھر دیکھو، دل اول تمہارے دل میں کیا آتا ہے کہ خیر اسی میں ہے) یعنی شرح صدر پر عمل کرے گا۔

شرح صدر: انسان کا کسی چیز کی طرف میلان اور اس سے محبت ہے، بشرطیکہ خواہش نفس کا دخل یا خود غرضی کی وجہ سے نہ ہو، عدوی نے اس کی یہی تعریف کی ہے(۱)، شافعیہ میں سے زملکانی نے کہا ہے: "شرح صدر شرط نہیں ہے، بلکہ جب آدمی کسی چیز میں استخارہ کرے، تو جو ظاہر ہو اس پر عمل کرے، خواہ اس کو شرح صدر ہو یا نہ ہو کہ خیر اسی میں ہے، حدیث پاک میں شرح صدر کا ذکر نہیں ہے" (۲)۔

ب- عدم قبولیت کی علامات:

۲۳- عدم قبولیت کی علامت یہ ہے کہ انسان کو اس شئ سے پھیر دیا جائے جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے، اس میں کسی عالم کا اختلاف نہیں، اور پھیرنے کی علامت یہ ہے کہ پھیرنے کے بعد اس کا دل اس کام سے وابستہ نہ رہے، حدیث پاک میں اسی کی صراحت ہے: "فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به" (تو اس کو مجھ سے ہٹادے اور مجھ کو اس سے ہٹادے، پھر جہاں جس کام میں میرے لئے بھلائی ہو، میرے لئے مقدر کردے اور مجھ کو اس پر راضی کردے)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۸ ، ابن عابدین ۱/ ۴۴۳، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۵۷، الجمل ۱/ ۴۹۱۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۲۔

استخدام

تعریف:

۱- استخدام لغت میں خدمت کی درخواست کرنا یا خادم رکھنا ہے (۱)۔

فقہی استعمال ان دو معانی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استعانت:

۲- استعانت لغت اور اصطلاح میں مدد طلب کرنا ہے۔

استخدام اور استعانت میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں ایک طرح کا تعاون ہوتا ہے، البتہ استخدام بندے کی طرف سے اور بندے کے لئے ہوتا ہے، جب کہ استعانت اللہ سے ہوتی ہے، اور بسا اوقات بندے سے بھی (۳)۔

ب- استئجار:

۳- استئجار لغت اور اصطلاح میں کسی چیز یا شخص کو اجرت پر مانگنا ہے۔

لہذا استئجار، استخدام میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کہ

(۱) المصباح المنیر (خدم)۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۹/ ۱۷۱، ۴/ ۲۶۷، القلیوبی و عمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح ۶/ ۳۳۹ طبع اول المنار۔
(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵ طبع عیسی الحلبی، طلبۃ الطلبہ ص ۵۴، الفروق للعسکری ص ۲۱۵ طبع بیروت۔

ے کاشت کاری اور بکریوں کو چرانے کے لئے اجرت پر لینا استئجار ہے اس کو خدمت نہیں کہتے، اسی طرح قرآن کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھے ہوئے شخص کو خادم نہیں کہتے، اگر معاملہ بغیر اجرت کے ہو تو اس کو محض استخدام کہیں گے (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- خادم، مخدوم اور استخدام کی غرض کے اعتبار سے استخدام کا حکم الگ الگ ہے، جس میں پانچوں احکام شرعی جاری ہوتے ہیں (یعنی فرض، واجب، حرام، مکروہ، اور مباح)۔

لہذا جائز ہے کہ حاکم کو اس کی تنخواہ کے بقدر کی حیثیت سے جو اس کی اجرت مثل ہے ایک مخصوص خادم دیا جائے بشرطیکہ یہ آرام طلبی کے سبب نہ ہو (۲)۔

خلاف اولی اس صورت میں ہے جب کہ بلاعذر دوسرے سے وضو کا پانی گرانے میں مدد لے، لہذا بلا عذر وضو کرنے میں مدد لینا مکروہ ہے (۳)۔

اور کبھی واجب ہوتا ہے، جیسا کہ وضو سے قاصر شخص اس عبادت میں کسی سے خدمت لے (۴)، اور کبھی مستحب ہوتا ہے جیسے مجاہد کے گھر والوں کی خدمت کرنا، اور مسجد کی خدمت کرنا۔

اور کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً کافر کا مسلمان کو یا بیٹے کا باپ کو خادم رکھنا، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس کے قائل ہیں، جیسا کہ آرہا ہے، اور حاکم کی ذمہ داری ہے کہ حرام خدمت لینے کو روکے (۵)۔

( ) ابن عابدین ۴/ ۳۳۴ طبع بولاق، الشبراملسی علی النہایہ ۲/ ۱۶۷ طبع مصطفی الحلبی، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹۔

(۲) عون المعبود ۳/ ۹۵ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۹۔

(۴) سابقہ حوالہ، ابن عابدین ۴/ ۳۳۴۔

(۵) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹، ابن عابدین ۴/ ۳۳۴۔

مسلمان کافر سے خدمت لے یا اس کے برعکس، اسی طرح مرد عورت سے خدمت لے اور اس کے برعکس، اس کے بارے میں فتنہ سے محفوظ ہونے نہ ہونے اور تحقیر وتذلیل ہونے نہ ہونے کا ضابطہ جاری ہوگا، اور اس کی تفصیل اصطلاح "اجارہ" فقرہ ۱۰۲ میں ہے۔

۵- بیٹا کا باپ سے خدمت لینا، خواہ اجرت کے ساتھ ہو یا بغیر اجرت کے ممنوع ہے تاکہ باپ ذلت ورسوائی سے محفوظ رہے ( )۔

۶- خادم کا مطالبہ کرنا عورت کا حق ہے اور شوہر کا فرض ہے کہ اس کے لئے خادم کا انتظام کرے اگر وہ خوش حال ہو، اور عورت باعزت ہو کہ اس جیسی عورت کے لئے خادم رکھا جاتا ہو، اور عورت کا اپنے شوہر سے خدمت لینا حلال نہیں اگر اس کا مقصد توہین وتحقیر ہو (۲)۔

---

(۱) الحطاب ۵/ ۴۳۳ طبع النجاح لیبیا، ابن عابدین ۴/ ۳۳۴، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹، المغنی مع الشرح ۷/ ۱۳۸، ۳۹ طبع المنار۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۳۴۔

استخفاف

تعریف:

۱- لغت میں استخفاف کا ایک معنی توہین کرنا ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

بسا اوقات فقہاء استخفاف کو "احتقار"، "ازدراء" اور "تہاون" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں (ان سارے الفاظ کے معنی ایک ہیں یعنی حقیر اور معیوب سمجھنا)۔

استخفاف کا شرعی حکم:

۲- استخفاف کا کوئی عام و جامع حکم نہیں ہے، بلکہ اپنے متعلقات کے لحاظ سے اس کا حکم الگ الگ ہے۔

کبھی استخفاف ممنوع اور بسا اوقات مطلوب ہوتا ہے، مطلوب استخفاف کی مثال کافر کا اس کے کفر کی وجہ سے، بدعتی کا اس کی بدعت کی وجہ سے، اور فاسق کا اس کے فسق کی وجہ سے استخفاف ہے(۲)، اسی طرح ادیان باطلہ اور گمراہ مذاہب کا استخفاف اور ان کا عدم احترام ہے، اور اگر ان کے انحراف کا علم ہو جائے تو مسلمانوں کے اندر انفرادی و اجتماعی طور پر اس کا عقیدہ رکھنا یہ سب دین میں داخل ہے، اس لئے کہ یہ کفر یا باطل کا استخفاف ہے(۳)۔

ممنوع استخفاف کی مثال آگے آرہی ہے۔

استخفاف کس چیز سے ہوگا؟

استخفاف قول یا فعل یا عقیدہ سے ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا استخفاف و تحقیر:

۳- یہ کبھی قول کے ذریعہ ہوتا ہے مثلاً کوئی ایسی بات کرنا جس کو عام لوگ اپنے عقائد کے اختلاف کے ساتھ تحقیر و استخفاف تصور کرتے ہیں، جیسے لعنت کرنا، قبیح بتانا، یہ قولی استخفاف خواہ اللہ کے کسی مبارک نام کا ہو یا کسی وصف کا ہو، جبکہ اس کو حق تعالیٰ کی بے حرمتی کی غرض سے کیا جائے، اور کیا کرنے والا خود جانتا ہو کہ وہ بے حرمتی، استخفاف اور استہزاء کررہا ہے(۱)، مثلاً اللہ تعالیٰ کو کسی ایسے وصف سے متصف کرنا جو اس کی شان کے خلاف ہو، یا اللہ تعالیٰ کے کسی حکم یا وعدے کا یا تقدیر کا استخفاف و تحقیر کرنا(۲)۔

اور یہ کبھی افعال کے ذریعہ ہوتا ہے، اور یہ ہر ایسے عمل سے ہوتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی اہانت یا تنقیص ہو، یا ذات مقدس کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیا ہو، مثلاً اللہ سبحانہ کی تصویر بنانا یا اس کا مجسمہ مشابہت وغیرہ بنانا۔

اور بسا اوقات عقیدہ کے اعتبار سے استخفاف ہوتا ہے، مثلاً یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ کسی شریک کا محتاج ہے(۳)۔

اللہ تعالیٰ کے استخفاف کا حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استخفاف حرام ہے، خواہ

---

(۱) الصحاح، تاج العروس، لسان العرب مادہ (خف)۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۳، القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔
(۳) الاعلام بقواطع الاسلام بہامش الزواجر ۲/ ۱۷، طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۱۵۰۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۳، قلیوبی ۴/ ۲۰۵۔
(۲) الاعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۱۰۱، الدسوقی ۴/ ۳۱۰۔
(۳) الاعلام بقواطع الاسلام بہامش الزواجر ۲/ ۲۰۱۔

قولی ہو، فعلی ہو یا اعتقادی، یہ کرنے والا اسلام سے نکل جانے والا ہے، اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، خواہ مذاق کررہا ہو یا سنجیدہ ہو(۱)، فرمان باری ہے: "ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم"(۲) (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دیں گے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کررہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، (اب) بہانے نہ بناؤ، تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

انبیاء کرام کا استخفاف:

۵- انبیاء کا استخفاف اور ان کی تنقیص واہانت ان کو گالی دینے، ان کو برے نام دینے یا ان کو گھٹیا اوصاف سے متصف کرنے کی طرح ہے، مثلاً نبی کو یہ کہنا کہ وہ جادوگر ہے یا جھوٹا ہے یا حیلہ گر ہے، اور وہ اپنے متبعین کو نقصان پہنچاتا ہے، وہ اس کا لایا ہوا پیغام جھوٹ یا باطل ہے، وغیرہ وغیرہ، اور اگر یہ بات شعر میں کہے تو اور بڑی غلطی ہے، اس لئے کہ شعر یاد رکھا جاتا ہے اور اسے بڑھا چڑھا کر بیان کیا جاتا ہے، اور یہ جاننے کے باوجود کہ وہ باطل ہے حجت ودلیل کے مقابلہ میں لوگوں پر اس کا اثر بڑا گہرا ہوتا ہے، اور یہی حکم ہے اگر اس کو گانے وترنم میں استعمال کرے(۳)۔

انبیاء کے استخفاف کا حکم:

۶- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ انبیاء کرام کا استخفاف حرام ہے، ایسا کرنے والا مرتد ہے، یہ حکم ان انبیاء کے استخفاف کا ہے جن کی نبوت قطعی دلیل سے ثابت ہے(۱)، کیونکہ فرمان باری ہے: "ومنهم الذين يؤذون النبي"(۲) (اور ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو نبی کو ایذاء دیتے ہیں)۔ نیز فرمایا: "إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا"(۳) (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں ان پر اللہ لعنت کرتا ہے دنیا اور آخرت میں، اور ان کے لئے عذاب ذلیل کرنے والا تیار کر رکھا ہے)، نیز فرمایا: "لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم"(۴) (تم بہانے نہ بناؤ، تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

خواہ استخفاف کرنے والا مذاق کررہا ہو یا سنجیدہ ہو، کیونکہ فرمان باری ہے: "قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم" (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، (اب) بہانے نہ بناؤ، تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

البتہ قتل سے قبل اس سے توبہ کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں راجح اور مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ رسول اور انبیاء کا استخفاف کرنے والے سے توبہ نہیں کرائی جائے گی بلکہ اس کو قتل کردیا جائے گا، اور دنیا میں اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا" (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذاء

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۵۰ طبع سعودیہ، الاعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۱۰۱، الصارم المسلول رص ۵۴۶، الحطاب ۶/ ۲۸۶، ابن عابدین ۳/ ۲۸۲۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۵۔

(۳) الصارم المسلول رص ۵۴۳۔

(۱) المواقف ۸/ ۲۸۵۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۱۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۷۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۶۵-۶۶۔

پہنچاتے رہتے ہیں ان پر اللہ لعنت کرتا ہے دنیا اور آخرت میں، اور ان کے لئے عذاب ذلیل کرنے والا تیار کر رکھا ہے)۔

اور مالکیہ نے کہا اور یہی ان کے یہاں راجح ہے، اور شافعیہ کا قول اور یہی حنفیہ و حنابلہ کے یہاں ایک رائے ہے کہ مرتد کی طرح اس سے بھی توبہ کرائی جائے گی، اگر وہ توبہ کرے اور لوٹ آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی (۱) اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**"(۲) (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کر دیا جائے گا)، نیز حدیث میں ہے: "**فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم**"(۳) (اگر وہ اس (کلمہ) کو کہہ لیں تو میری طرف سے اپنی جان و مال کو محفوظ کرلیں گے)۔

۷- بعض فقہاء نے سلف کے استخفاف اور غیر سلف کے استخفاف کے درمیان فرق کیا ہے، اور ان کے یہاں سلف سے مراد صحابہ و تابعین ہیں۔

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ نے صحابہ وسلف کو گالی دینے والے کے بارے میں کہا ہے کہ وہ فاسق و گمراہ ہے، اور مالکیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اس کی تادیب کی جائے گی (۴)۔

البتہ جو شخص حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس بہتان کے ذریعہ گالی دے جس سے اللہ نے ان کو بری قرار دیا ہے، یا حضرت ابوبکرؓ کے صحابی ہونے کا جو نص قرآنی سے ثابت ہے، انکار کرے، تو اس کو کافر کہا جائے گا، کیونکہ وہ ان آیات کا منکر ہے جن سے حضرت عائشہؓ کا بری ہونا اور ان کے والد کا صحابی ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آیت کریمہ: "**إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**"(۱) (جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاکدامن ہیں، بے خبر ہیں، ایمان والیاں ہیں ان (لوگوں) پر لعنت ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے سخت عذاب (رکھا ہوا) ہے)، کے بارے میں فرمایا ہے: یہ خاص طور پر حضرت عائشہؓ و ازواج مطہرات کے بارے میں ہے اور اس میں توبہ کا ذکر نہیں ہے (۲)۔

اور ان کے علاوہ کسی مسلمان کے استخفاف کے بارے میں اگرچہ اس کے تقویٰ یا فسق کا کوئی علم نہ ہو، مذاہب اربعہ کے فقہاء نے کہا ہے: یہ تادیب ہے، بادشاہ اپنی صوابدید کے مطابق سزا دے گا اور زجر و توبیخ کرے گا، ہاں اس میں کہنے والے کی حیثیت، اس کی مقدار، اور جس کے بارے میں کہا گیا ہے اس کی قدر و منزلت کی رعایت کرے گا (۳)، اس لئے کہ مسلمان کا استخفاف اور اس کا مذاق کرنا ممنوع ہے، فرمان باری ہے: "**لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ**"(۴) (نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا چاہئے) کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ ایک دوسرے کو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، ۲۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، الدسوقی ۴/ ۳۰۹، ۳۱۲، الحطاب مع حاشیۃ التاج والاکلیل ۶/ ۲۸۰، الصارم المسلول رص ۳۳۷، المغنی ۸/ ۱۲۳۔

(۲) سورۂ انفال ر ۳۸۔

(۳) بخاری (فتح الباری ۱/ ۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۲) نے اس کی روایت کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۶، الدسوقی ۴/ ۳۱۲۔

(۱) سورۂ نور ر ۲۳۔

(۲) الصارم المسلول رص ۳۳۷-۳۳۸ طبع دار الکتب العلمیہ، ابن عابدین ۳/ ۲۹۰۔

(۳) الحطاب ۶/ ۳۰۴، الانصاف ۱۰/ ۲۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳۔

(۴) سورۂ حجرات ر ۱۱۔

طعنہ دو، اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو، ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے)۔

ملائکہ کے استخفاف کا حکم:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے کسی فرشتہ کا استخفاف کیا مثلا اس کی شان کے خلاف وصف سے اس کو متصف کیا، یا اس کو برا بھلا کہا، یا اس پر طنز کیا تو وہ کافر ہے، اس کو قتل کردیا جائے گا(۱)۔

یہ حکم اس کے بارے میں ہے جس کا فرشتوں میں سے ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہے مثلاً حضرت جبرئیل، ملک الموت اور مالک داروغہ جہنم (۲)۔

آسمانی کتب وصحائف کے استخفاف کا حکم:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے قرآن یا مصحف یا اس کے کسی جزء کا استخفاف کیا، اس کے یا کسی حرف کا انکار کیا، یا قرآن کے کسی صریح حکم یا مضمون کی تکذیب کی، یا کسی چیز کی بابت شک کیا، یا کسی خاص عمل کے ذریعہ اس کی توہین کی کوشش کی، مثلا قرآن کو گندگی میں ڈال دیا، تو وہ اس عمل کی وجہ سے کافر ہوجائے گا۔

سارے مسلمان اس پر متفق ہیں کہ قرآن وہ کتاب ہے جس کی تمام دنیا میں تلاوت ہوتی ہے، اور جو ان نسخوں ومصاحف میں جو ہمارے پاس موجود ہیں، یعنی "الحمد لله رب العالمين" سے لے کر "قل أعوذ برب الناس" کے اخیر تک لکھا ہوا ہے۔

ایسے ہی جو شخص توریت، انجیل یا خدا کی طرف سے نازل کردہ دوسری کتابوں کا استخفاف کرے یا ان کا انکار کرے یا ان کو برا بھلا کہے وہ کافر ہے۔

توریت، انجیل اور کتب انبیاء سے مراد وہ کتابیں ہیں جن کو اللہ نے نازل فرمایا تھا، خاص طور پر وہ کتابیں مراد نہیں جو اب اہل کتاب کے ہاتھوں میں ہیں، اس لئے کہ ان کے بارے میں نصوص سے ماخوذ مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ ان کتابوں کے بعض حصے قطعا باطل ہیں اور بعض کے معانی درست ہیں الفاظ میں تحریف ہو چکی ہے۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جو ان احادیث نبویہ کا استخفاف کرے جن کا ثبوت اس کے نزدیک ہو چکا ہو(۲)۔

شرعی احکام کا استخفاف:

۱۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شرعی احکام ہونے کی وجہ سے ان کا استخفاف کرنے والا کافر ہے، مثلا نماز یا زکوۃ یا حج یا روزہ کا استخفاف یا حدود اللہ مثلاً "چوری وزنا کی سزا" کا استخفاف (۳)۔

مقدس اوقات اور مقامات وغیرہ کا استخفاف:

۱۱- علماء نے زمانہ کو برا بھلا کہنے اور ان کا استخفاف کرنے سے منع کیا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا تقولوا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر" (یہ نہ کہو: زمانہ کی خرابی، کیونکہ زمانہ تو اللہ کے اختیار میں ہے)(۴)۔

حدیث میں ہے: "يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا

---

(۱) الحطاب ۶/ ۲۸۵ مطبوعہ لیبیا، الإعلام بقواطع الإسلام ۲/ ۲۱۳، ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، المغنی ۸/ ۱۵۰۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۸۵ طبع لیبیا۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/ ۷۸، ابن عابدین ۳/ ۲۸۳، الإعلام بقواطع الإسلام ۲/ ۱۷، الحطاب ۶/ ۲۸۵، المغنی ۸/ ۱۵۰۔

(۲) الإعلام بقواطع الإسلام ۲/ ۱۱۲، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۵۷۔

(۳) الإعلام بقواطع الإسلام ۲/ ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۳۵۔

(۴) اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۳) نے کی ہے۔

الدهر بيدي الليل والنهار" (۱) (آدمی مجھے ایذا دیتا ہے، زمانہ کو برا کہتا ہے، زمانہ (کا مالک تو) میں ہوں، رات اور دن سب میرے ہاتھ میں ہیں)۔

اسی طرح مقدس اوقات اور مقامات کا استخفاف حرام اور ممنوع ہے، اور اگر اس سے اس کا مقصد شریعت کا استخفاف ہو، مثلاً ماہ رمضان یا روز عرفہ یا حرم اور کعبہ کا استخفاف کیا جائے تو اس کا حکم شریعت یا اس کے کسی حکم کے استخفاف کی طرح ہے، اور اس کا ذکر گذر چکا ہے۔

(۱) اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۲) نے کی ہے۔

استخلاف

تعریف:

۱- استخلاف لغت میں "استخلف فلان فلاناً" کا مصدر ہے، یعنی فلاں نے فلاں کو خلیفہ بنایا، اور کہا جاتا ہے: "خلف فلان فلاناً علی اهله وماله" (وہ اس کے اہل و مال میں اس کا جانشین بنا) اور "خلفته" (میں اس کے بعد آیا)، لہذا لفظ "خلیفہ" بمعنی فاعل ہوتا ہے اور بمعنی مفعول بھی (۱)۔

اصطلاح میں انسان کا دوسرے کو اپنے عمل کی تکمیل کی خاطر نائب بنانا، اور اسی سے امام کو کسی عذر کے پیش آجانے کی وجہ سے نماز کو مکمل کرنے کے لئے مقتدی کو خلیفہ و نائب بنانا ہے (۲)، نیز اسی سے مسلمانوں کے امام کا اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو اپنا ولی عہد بنانا ہے، اور اسی سے قضاء میں خلیفہ بنانا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

یہاں پر صرف نماز اور قضاء میں خلیفہ بنانے پر بحث ہوگی، امامت عظمی میں خلیفہ بنانے کا بیان اصطلاح "خلافت" اور اصطلاح "ولایت عہد" میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

توکیل:

۲- توکیل کا معنی لغت میں: سپرد کرنا (۳)، اور کسی طرح نائب بنانا بھی

(۱) المصباح مادہ (خلف)۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۸۔
(۳) المصباح، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۷۔

نائب بنانا، نیابت ہے۔

اصطلاح میں توکیل کسی جائز ومعین تصرف میں ملکیت وولایت رکھنے والے انسان کا دوسرے کو اپنی جگہ رکھنا ہے(۱)۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استخلاف اور توکیل قریب قریب مترادف ہیں، البتہ استخلاف کا میدان کچھ زیادہ وسیع ہے، اس لئے کہ بعض استعمالات میں اس کا اثر خلیفہ بنانے والے کی موت کے بعد ظاہر ہوتا ہے اور اس میں نماز وغیرہ داخل ہیں جب کہ توکیل کا اثر محض موکل کی زندگی تک محدود رہتا ہے۔

استخلاف کا شرعی حکم:

۳- جس کام کے لئے خلیفہ بنایا جائے اور جس کو خلیفہ بنایا جائے ان دونوں کے اعتبار سے خلیفہ بنانے کا حکم الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ بسا اوقات خلیفہ بنانا خلیفہ بنانے والے اور خلیفہ بنائے جانے والے کے ذمہ واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر قضاء کی ذمہ داری کے لئے کوئی شخص اس وجہ سے متعین ہو جائے کہ قاضی بننے کی صلاحیت اس کے علاوہ کسی میں نہ ہو تو جس کے اختیار میں خلیفہ بنانا ہے اس کا فرض ہے کہ اس کو خلیفہ بنائے، اور جس کو خلیفہ بنایا گیا ہے اس پر واجب ہے کہ اسے قبول کرے۔

اور کبھی یہ حرام ہوتا ہے، مثلاً جہالت کی بنیاد پر یا رشوت کے ذریعہ قاضی بننے کی کوشش کرنے کی وجہ سے غیر اہل کو قضاء کے لئے خلیفہ بنانا۔

اور کبھی یہ مندوب ہوتا ہے، جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر امام کو دوران نماز حدث لاحق ہو جائے تو دوسرے کو نائب بنا دے تاکہ وہ لوگوں کی نماز پوری کرے، یہ مالکیہ کے نزدیک امام کے ذمہ مندوب ہے، اور نماز جمعہ میں اگر امام نائب نہ بنائے تو مقتدیوں کے ذمہ واجب ہے، اور اس کے علاوہ میں مندوب ہے۔

اور بسا اوقات خلیفہ بنانا جائز ہوتا ہے، مثلاً مسلمانوں کا امام اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو خلیفہ ونائب بنادے، اس لئے کہ اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ اس کے اختیار پر چھوڑ دے۔

اول: نماز میں نائب بنانا:

۴- حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں قول اظہر جو امام شافعی کا قدیم مذہب ہے، اور امام احمد کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں خلیفہ بنانا جائز ہے، اور شافعیہ کے یہاں غیر اظہر اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ ناجائز ہے، اور حنابلہ میں سے ابوبکر نے کہا ہے: اگر دوران نماز امام کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز باطل ہے، ایک ہی روایت ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جمعہ وغیرہ میں امام کا دوسرے کو نائب بنانا مندوب ہے، اور اگر امام نائب نہ بنائے تو جمعہ میں مقتدیوں پر نائب بنانا واجب ہے، اس لئے کہ جمعہ کی نماز تنہا نہیں پڑھ سکتے برخلاف دوسری نمازوں کے، اور حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر امام کو حدث لاحق ہو، اور پانی مسجد میں ہو تو وضو کرکے "بناء" کرے، نائب بنانے کی ضرورت نہیں، اور اگر پانی مسجد میں نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ نائب بنادے اور "متون" کا ظاہر یہ ہے کہ نائب بنانا سب کے حق میں افضل ہے(۱)۔

نائب بنانے کے جواز کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ دوران نماز جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نیزہ لگا تو انہوں نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھا دیا، اور انہوں نے لوگوں کے ساتھ نماز پوری کی، یہ سب کچھ صحابہؓ وغیرہ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی

---

(۱) شرح الدر مع حاشیہ ۴؍۱۱۸ طبع الامیریہ۔

(۱) الدر مع حاشیہ ۱؍۵۱۲، البدائع ۲؍۵۸۹ طبع الامام۔

نے تکبیر نہیں کی، لہذا اس پر اجماع ہوگیا۔

مالکیہ کا استدلال یہ ہے کہ امام کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں صحت نماز کی شرط موجود نہیں ہے، لہذا مقتدیوں کی بھی نماز باطل ہوگی، جیسے کہ اگر قصداً حدث کردے (تو سب کی نماز باطل ہوجائے گی) (۱)۔

نائب بنانے کا طریقہ:

۵- حنفیہ میں صاحب درمختار نے کہا ہے: (نماز میں نائب بنانے کی صورت یہ ہے کہ) امام کسی کا کپڑا پکڑ کر محراب کی طرف بڑھا دے یا اس کی طرف اشارہ کردے، اور یہ سب کچھ پیٹھ جھکائے، ناک پکڑے ہوئے کرے گا تاکہ یہ خیال ہو کہ اس کی نکسیر چھوٹ گئی ہے۔ اگر ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی سے اور دو رکعت باقی ہو تو دو انگلی سے اشارہ کرے گا، رکوع چھوٹنے کو بتانے کے لئے اپنا ہاتھ اپنے گھٹنے پر رکھے گا اور سجدہ چھوٹنے کو بتانے کے لئے اپنی پیشانی پر ہاتھ کو رکھے گا، قراءت چھوٹنے کے لئے اپنے منہ پر رکھے، سجدۂ تلاوت کے لئے اپنی پیشانی اور زبان پر، سجدۂ سہو کے لئے سینہ پر اپنا ہاتھ رکھے گا، حنفیہ کے علاوہ کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ مالکیہ نے لکھا ہے کہ نکلتے وقت امام کے لئے مندوب ہے کہ اپنی ناک اپنے ہاتھ سے پکڑ لے تاکہ اپنے حال پر پردہ ڈال سکے (۲)۔

اگر امام کو نائب بنانے کی ضرورت رکوع یا سجدہ میں پیش آجائے تو بھی نائب بنائے جیسا کہ قیام وغیرہ میں نائب بنائے گا، اور نائب ان کو سجدہ سے تکبیر کے ذریعہ اٹھائے گا اور امام بغیر تکبیر کے اٹھائے گا تاکہ لوگ امام کی اقتدا نہ کریں، اور اگر مقتدی امام کے سر اٹھانے کے ساتھ اپنے سر اٹھالیں تو ان کی نماز باطل نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ باطل ہوجائے گی (۱)۔

نائب بنانے کے اسباب:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک کسی ایسے عذر کی وجہ سے نائب بنانا جائز ہے جس سے مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی، اور عذر یا تو نماز سے باہر ہوگا یا نماز سے متعلق، اور نماز سے متعلق عذر یا تو صرف امامت سے مانع ہوگا نماز سے مانع نہیں، یا نماز سے مانع ہوگا۔

نائب بنانے کے جواز کے قائلین کا اتفاق ہے کہ اگر امام کو دوران نماز کوئی حدث، پیشاب یا ہوا خارج ہونا وغیرہ لاحق ہوجائے تو نماز سے الگ ہوجائے اور نائب بنائے، اس کے لئے ہر مذہب کے اندر کچھ اسباب و شرائط ہیں (۲)۔

۷- چنانچہ حنفیہ کے یہاں جواز بنا کی کچھ شرطیں ہیں، اور جن اسباب سے نائب بنانا جائز ہے انہیں اسباب سے بنا کرنا بھی جائز ہے (۳)۔

شرائط یہ ہیں:

(۱) نائب بنانے کا سبب حدث ہو، لہذا اگر (کپڑے یا بدن میں) نجاست ہو تو نائب بنانا جائز نہیں، خواہ اس کے بدن ہی سے نکلی ہوئی نجاست ہو، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک نائب بنانا جائز ہے جب کہ نجاست اس

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۲۲، الشرح الصغیر ۱/۴۶۵ طبع دار المعارف، الدسوقی ۱/۸۴۳، المجموع ۴/۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۶، ۳۳۷، المغنی ۲/۱۰۲ طبع الریاض۔

(۲) الدر مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۲۲، ۴۱۲، الزرقانی علی خلیل ۲/۳۳، الشرح الصغیر ۱/۴۶۵۔

(۱) الدسوقی ۱/۵۰۳، ۵۱۵۔

(۲) یہاں اسباب و شرائط کا ذکر مذاہب کے تحت کیا گیا ہے قطع نظر کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ مذاہب کے درمیان شرائط و اسباب کے بارے میں بڑا اختلاف ہے (کمیٹی)۔

(۳) الدر المختار ۱/۴۱۲، البدائع ۲/۵۸۹ طبع الامام۔

کے بدن سے نکلی ہو۔

(۲) حدث سماوی ہو، اور حنفیہ کے نزدیک سماوی کی تعریف یہ ہے: جس میں بندہ (گرچہ غیر نمازی ہو) کا اختیار نہ ہو اور نہ اس کے سبب میں اس کا اختیار ہو، لہذا اگر قصداً حدث کرے تو نائب بنانا جائز نہیں، یہی حکم امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس صورت کا ہے جب اس کو سر یا چہرہ پر زخم لگ جائے، یا کوئی دانت کاٹ لے یا کسی دوسرے کی طرف سے اس پر پتھر آ جائے، اس لئے کہ یہ ایسا حدث ہے جو بندوں کے عمل سے ہوا ہے، جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نائب بنانا جائز ہے کیونکہ خود اس کا اس میں کوئی دخل نہیں، لہذا یہ سماوی سب کی طرح ہو گیا۔

(۳) حدث اس کے بدن کا ہو، لہذا اگر اس کو باہر سے نجاست لگ جائے یا جنون کی وجہ سے ہو تو نائب بنانا جائز نہیں (۱)۔

(۴) حدث غسل کو واجب کرنے والا نہ ہو۔

(۵) اس حدث کا وجود نادر نہ ہو۔

(۶) نائب بنانے والے نے حدث کے ساتھ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو، اس میں اس صورت سے احتراز ہے کہ حالت رکوع یا سجدہ میں اس کو حدث لاحق ہو اور اس نے اپنا سر ادائیگی رکن کے قصد سے اٹھایا۔

(۷) چلنے کی حالت میں کوئی رکن ادا نہ کرے، مثلاً وضو کے بعد لوٹتے ہوئے اگر قراءت کرے۔

(۸) نماز کے منافی کوئی عمل نہ کرے، لہذا اگر حدث پیش آ جانے کے بعد عمداً حدث کرے تو نائب بنانا جائز نہیں۔

(۹) کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے چارہ کار ہو، لہذا اگر قریب کے پانی کو چھوڑ کر دو صفوں سے زائد بلا عذر آگے بڑھ جائے تو نائب بنانا جائز نہیں۔

(۱۰) بلا عذر ایک رکن کی ادائیگی کے بقدر دیر نہ کرے، البتہ اگر کسی عذر مثلاً بھیڑ یا خون کے آنے کی وجہ سے دیر کرے تو بنا کرے گا۔

(۱۱) اس کا سابق حدث ظاہر نہ ہو مثلاً خفین پر مسح کی مدت کا پورا ہو جانا۔

(۱۲) صاحب ترتیب ہونے کی صورت میں اس کو کوئی چھوٹی ہوئی نماز یاد نہ آئے، اگر یاد آ جائے گی تو بنا قطعاً درست نہیں۔

(۱۳) مقتدی اپنی جگہ پر نماز پوری کرے اور اس میں وہ امام داخل ہے جس کو حدث پیش آیا ہے، کیونکہ وہ پہلے امام تھا اور اب مقتدی بن گیا ہے، لہذا اگر وہ وضو کرے اور اس کا امام اپنی نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو ضروری ہے کہ وہ لوٹے تاکہ اپنے امام کے پیچھے اپنی نماز پوری کرے اگر ان دونوں کے درمیان کوئی مانع اقتداء ہو، لہذا اگر وہ اقتداء سے مانع کسی چیز کے باوجود نماز اپنی جگہ میں پوری کرلے تو صرف اس کی نماز فاسد ہوگی، اور یہ حدث لاحق ہونے والے شخص کے حق میں اپنی سابقہ نماز پر بنا کی صحت کے لئے شرط ہے، نائب بنانے کی صحت کی شرط نہیں ہے۔

(۱۴) امام ایسے شخص کو نائب بنائے جو امامت کا اہل ہو، لہذا اگر امام نے کسی بچہ یا عورت یا ان پڑھ کو (جو قرآن کچھ بھی کسی طرح نہ پڑھ سکے) نائب بنا دے تو امام، مقتدی سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام اتنی قراءت کرنے سے معذور ہو جائے جس سے نماز درست ہوتی ہے تو نائب بنا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے: نائب بنانا جائز نہیں ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۳ ۔

اس لئے کہ قراءت سے عاجز ہونے کا وجود نادر ہے، لہذا یہ نماز میں جنابت لاحق ہونے کے مشابہ ہو گیا، وہ باقی ماندہ نماز پوری کرے گا جیسے کہ اگر ان پڑھ آدمی ان پڑھ لوگوں کی امامت کرے، اور ان سے دوسری روایت ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، اور امام ابو حنیفہ نے کہا ہے: نائب بنانا جائز ہے، چونکہ حدث کے باب میں نائب بنانا نماز پوری کرنے سے عاجزی کی وجہ سے جائز ہے، اور یہاں پر عاجزی اور زیادہ ہے کیونکہ بے وضو آدمی کو بسا اوقات مسجد میں پانی مل جاتا ہے، اس طرح اس کے لئے نائب بنائے بغیر اپنی نماز پوری کرنا ممکن ہے (۱)۔ البتہ اگر وہ پڑھی ہوئی یاد کردہ کو بھول جائے تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ وہ نائب نہیں بنائے گا، اس لئے کہ وہ تعلیم وتعلم اور یاد دلائے بغیر نماز پوری کرنے پر قادر نہیں اور جب وہ بنانے سے عاجز ہے تو حنفیہ کے نزدیک نائب بنانا درست نہیں ہوتا۔ امام تمرتاشی نے لکھا ہے کہ رازی نے کہا: نائب صرف اس صورت میں بنائے گا جب اس کے لئے کچھ بھی پڑھنا ممکن نہ ہو، تو اگر ایک آیت پڑھنا اس کے لئے ممکن ہو تو نائب نہیں بنائے گا، اگر وہ نائب بنائے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور صدر الاسلام نے کہا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ وہ قرآن کا حافظ تھا لیکن شرمندگی یا خوف کی وجہ سے قراءت نہ کر سکا، لیکن اگر بھول ہو جائے اور امی ہو جائے تو نائب بنانا جائز نہیں (۲)۔

۸ - مالکیہ کے نزدیک جس کی امامت نیت اور تکبیر تحریمہ کے ساتھ ثابت ہو جائے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ تین مقامات میں نائب بنائے:

اول - کسی قابل احترام جان کے تلف ہونے (اگرچہ کافر ہو) یا مال کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو خواہ مال اس کا ہو یا دوسرے کا تھوڑا ہو یا زیادہ، اگرچہ کافر کا مال ہو، اور بعض نے یہ قید لگائی ہے کہ شخص کے لحاظ سے مال کی کوئی حیثیت ہو۔

دوم - جب امام کو کوئی ایسی چیز پیش آ جائے جو امامت سے مانع ہو مثلاً ادائیگی رکن سے ایسی عاجزی کہ رکوع نہ کر سکے یا بقیہ نماز میں قراءت نہ کر سکے، البتہ کسی خاص سورہ پڑھنے سے عاجزی کی وجہ سے نائب بنانا جائز نہیں۔

سوم - جن چیزوں کے بارے میں جمہور فقہاء کا اتفاق ہے یعنی حدث کا لاحق ہونا یا نکسیر پھوٹنا۔

اگر امام کے ساتھ مانع امامت امر پیش آئے مثلاً بعض ارکان کی ادائیگی سے بے بسی، تو اس پر واجب ہے کہ نیت کے ساتھ دوسرے کو نائب بنائے اور پیچھے ہٹ جائے، یعنی اقتداء کی نیت کرے گا، اگر اقتداء کی نیت نہ کی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی (۱)۔

۹ - شافعیہ کے یہاں امام اپنا نائب بنا سکتا ہے اگر اس کی نماز باطل ہو جائے یا اس کو عمداً باطل کرے، جمعہ ہو یا کوئی اور، اور حدث کی وجہ سے ہو یا بغیر حدث کے، البتہ یہ چند شرطیں ہیں:

نائب بنانا مقتدیوں کے ایک رکن ادا کر لینے سے قبل ہو، جس کو نائب بنایا ہے وہ امامت کے لائق ہو، اور حدث سے قبل وہ امام کی اقتداء کر رہا ہو اگرچہ بچہ یا نفل نماز پڑھنے والا ہو (۲)۔

۱۰ - حنابلہ کے یہاں امام کو اگر حدث لاحق ہو تو وہ نائب بنا سکتا ہے، ان کے یہاں یہی روایت صحیح ہے، اور اس کی مثال قے یا نکسیر آنا ہے، اسی طرح نجاست یاد آ جائے یا جنابت یاد آ جائے جس سے غسل نہیں کیا ہے، یا دوران نماز ناپاک ہو جائے، یا سورہ فاتحہ پوری کرنے سے عاجز ہو جائے، یا ایسے رکن سے عاجز ہو جائے جو مانع اقتداء ہو،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ مع فتح القدیر، الکفایہ ۱/ ۳۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المیمنیہ۔

(۱) الخرشی ۲/ ۴۹ طبع بیروت، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۵ طبع دار المعارف۔

(۲) شرح الروض ۱/ ۲۵۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

مثلاً رکوع یا سجدہ (۱)۔

دوم: جمعہ وغیرہ قائم کرنے کے لئے نائب بنانا:

۱۱- جس خطیب کو ولی امر (یعنی حاکم یا قاضی) کی طرف سے خطبہ دینے کی اجازت ہے اس کی طرف سے نائب بنانے کے جواز کے بارے میں فقہاء احناف کا اختلاف ہے (اور اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمعہ قائم کرنے کے لئے حاکم کی اجازت شرط ہے) اور کیا وہ خطبہ کے لئے نائب بنا سکتا ہے؟ متاخرین کے درمیان یہ اختلاف مشائخ مذہب کی عبارات کے سمجھنے میں اختلاف کے سبب پیدا ہوا ہے، چنانچہ صاحب الدر نے کہا: علی الاطلاق اس کو اس کا اختیار نہیں یعنی خواہ نائب بنانا ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلا ضرورت، الا یہ کہ یہ کام اس کے حوالے کر دیا گیا ہو۔ اور ابن کمال پاشا نے کہا: اگر نائب بنانے کی کوئی ضرورت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ قاضی القضاۃ محب الدین بن جرباش، تمرتاشی، حصکفی، برہان الدین حلبی، ودنوں ابن نجیم اور شرنبلالی نے کہا ہے (۲): علی الاطلاق بلا ضرورت جائز ہے، یہ مسئلہ خاص طور پر احناف کے یہاں ہے، کیونکہ دوسرے حضرات کے یہاں خطبہ کے لئے حاکم کی اجازت کی شرط نہیں ہے۔

خطبہ جمعہ کے دوران نائب بنانا:

۱۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ خطبہ میں طہارت سنت مؤکدہ ہے، لہذا اگر خطیب کو دوران خطبہ حدث لاحق ہو جائے، تو یا تو حالت حدث میں خطبہ کو پورا کرے اور یہ جائز ہے، یا نائب بنائے، اور اس کا حکم خطبہ میں نائب بنانے کے جواز کے بارے میں سابقہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔

جب کہ جمہور کے مذاہب میں صحیح یہ ہے کہ طہارت سنت ہے، خطبہ کی صحت کے لئے واجب نہیں، لہذا اگر اس کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے خطبہ کو پورا کرنا جائز ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ نائب بنائے، اور جو لوگ خطیب کے لئے طہارت کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر حدث لاحق ہو جائے تو اس کی طرف سے یا مقتدیوں کی طرف سے نائب بنانا واجب ہوگا۔ اور کیا نائب وہاں سے شروع کرے جہاں پہلے خطیب نے چھوڑا ہے یا ازسرنو خطبہ دے؟ تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر خطیب اول کی انتہاء کا علم ہو تو وہیں سے شروع کرے ورنہ ابتداء سے خطبہ دے (۱)۔

نماز جمعہ میں نائب بنانا:

۱۳- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ قول جدید میں اور حنابلہ ایک روایت میں (جو ان کا مذہب ہے) کہتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے نماز جمعہ میں نائب بنانا جائز ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ امام کو خطبہ کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے حدث پیش آجائے تو وہ کسی کو آگے بڑھا دے جو لوگوں کو نماز پڑھائے، اگر آگے بڑھنے والا پورے یا کچھ خطبہ میں موجود رہا ہو تو بالاتفاق جائز ہے، اور اگر بالکل خطبہ میں حاضر نہ رہا ہو یا حدث دوران نماز پیش آیا ہو تو مذاہب میں حسب ذیل تفصیل ہے:

۱۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر آگے بڑھنے والا بالکل خطبہ میں حاضر نہ رہا ہو اور اگر امام اس کے نماز شروع کرنے سے پہلے اس کو نائب بنائے تو نائب بنانا جائز نہیں، اور جو اس کی امامت کر رہا ہے اس پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کو چار رکعت ظہر کی نماز پڑھائے اس لئے کہ وہ

(۱) المغنی ۲/۳۰۲، ۳۰۳، ۵۱۰ طبع سوم۔

(۲) شرح الدر مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۰۷ طبع سوم بولاق۔

(۱) الطحطاوی ص ۲۸۰، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/۳۸۶، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۵۶، المغنی ۲/۳۰۷ طبع الریاض، الوجیز ۱/۶۳، الدسوقی ۱/۳۸۲۔

خود جمعہ قائم کرنے والا ہے اور اپنے تحریمہ کا امام کے تحریمہ پر بناء کرنے والا نہیں ہے، اور خطبہ اتنے نے جمعہ کی شرط ہے جو نہیں پایا گیا۔

البتہ اگر نماز شروع کرنے کے بعد امام کو حدث پیش آیا اور اس نے ایسے شخص کو آگے بڑھا دیا جو اقامت کے وقت آیا تھا، یعنی خطبہ کے کسی حصہ میں حاضر نہیں تھا تو جائز ہے اور وہ ان کو جمعہ پڑھائے گا، اس لئے کہ اول کا تحریمہ جمعہ کے لئے منعقد ہو چکا تھا۔ چونکہ اس کی شرط یعنی خطبہ موجود ہے، اور دوسرے نے اپنے تحریمہ کا اول کے تحریمہ پر بنا کیا، جمعہ کا یا تحریمہ باندھنے والے کے حق میں ابتداء جمعہ کے لئے خطبہ شرط ہے لیکن اس شخص کے حق میں شرط نہیں جو دوسرے کے تحریمہ پر اپنے تحریمہ کی بنا کر لے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام کی اقتداء کرنے والے کا جمعہ صحیح ہے اگرچہ خطبہ کو نہ پائے، اور اس کی وجہ یہی ہے، تو یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب امام نے نماز شروع کرنے کے بعد نائب بنایا ہو(۲)۔

حاکم نے "مختصر" میں لکھا ہے: اگر امام کو حدث لاحق ہو جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے بڑھا دے جو خطبہ میں حاضر نہ تھا، پھر آگے بڑھنے والے کو نماز شروع کرنے سے قبل حدث لاحق ہو جائے تو اس دوسرے کے لئے نائب بنانا جائز نہیں، کیونکہ وہ بذات خود جمعہ قائم کرنے کا اہل نہیں ہے۔

۱۵- مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر خطبہ یا تکبیر تحریمہ کے بعد حدث پیش آجائے اور وہ کسی ایسے کو نائب بنا دے جو خطبہ میں حاضر نہ تھا اور وہ لوگوں کو نماز پڑھا دے تو کافی ہے، اور اگر امام نائب بنائے بغیر نکل جائے تو لوگ تنہا تنہا نہیں پڑھیں گے بلکہ کسی کو خلیفہ بنائیں گے جو ان کی نماز پوری کرائے گا، اور بہتر یہ ہے کہ نائب ایسے شخص کو بنائیں جو خطبہ میں حاضر رہا ہو، اور اگر انہوں نے کسی ایسے کو نائب بنا دیا جو خطبہ میں حاضر نہ تھا تو بھی کافی ہے، اور ایسے شخص کو نائب بنانا جائز نہیں جس پر جمعہ واجب نہیں مثلاً مسافر، اور امام مالک نے کہا ہے: ایسے شخص کو نائب بنانا مجھے ناپسند ہے جو خطبہ میں حاضر نہ رہا ہو(۱)۔

۱۶- امام شافعی کا مذہب قدیم یہ ہے کہ نائب نہیں بنائے گا اور جدید مذہب یہ ہے کہ نائب بنائے گا، قول قدیم کے مطابق اگر امام کو خطبہ کے بعد تکبیر تحریمہ سے قبل حدث پیش آجائے تو اس کے لئے کسی کو نائب بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ دونوں خطبے دونوں رکعتوں کے ساتھ ایک ساری طرح ہیں، اور چونکہ نماز ظہر میں دو رکعتوں کے بعد نائب بنانا جائز نہیں (جیسا کہ ان دو رکعتوں میں جائز نہیں) لہذا نماز جمعہ میں دونوں خطبوں کے بعد نائب بنانا بھی ناجائز ہوگا، اور اگر تکبیر تحریمہ کے بعد حدث پیش آئے تو اس میں دو قول ہیں:

اول- وہ تنہا تنہا جمعہ کو پورا کریں گے، اس لئے کہ جب نائب بنانا جائز نہیں تو وہ جماعت کے حکم میں باقی رہ گئے، لہذا ان کے لئے تنہا تنہا جمعہ پڑھنا جائز ہے۔

دوم- اگر امام کو حدث ایک رکعت پڑھانے سے قبل لاحق ہو تو لوگ ظہر پڑھیں گے، اور اگر ایک رکعت کے بعد ہو تو تنہا تنہا ایک رکعت اور پڑھیں گے (جیسا کہ مسبوق، اگر اس کو ایک رکعت نہ ملے تو ظہر کی چار پوری پڑھے گا، اور اگر ایک رکعت مل جائے تو جمعہ کی نماز پوری کرے گا)۔

امام شافعی کے مذہب جدید کے مطابق اگر اس نے ایسے شخص کو نائب بنایا جو خطبہ میں حاضر نہ تھا تو جائز نہیں، اس لئے کہ جو لوگ حاضر ہیں انہوں نے جمعہ کے لئے مطلوب عدد یعنی چالیس کو خطبہ سن کر مکمل کر دیا لہذا ان کے ذریعہ جمعہ قائم ہو جائے گا، اور جو حاضر نہیں اس

---

(۱) امام شافعی کے مذہب قدیم کے علاوہ ان کے نزدیک نماز میں نائب نہیں بنایا جائے گا، اور خطبہ بھی اسی طرح ہے (المجموع ۵۷۶/۴)۔

(۲) بدائع ۲۶۵/۱۔

(۱) الحطاب ۱۷۲/۲۔

نے تکمیل نہیں کی، اس سے اس کے ذریعہ جمعہ تام نہیں ہوا، اور اسی وجہ سے اگر چالیس لوگوں کی موجودگی میں خطبہ دے اور وہ کھڑے ہو کر جمعہ پڑھ لیں تو جائز ہے، اور اگر ایسے چالیس افراد آگئے جو خطبہ میں حاضر نہ تھے اور انہوں نے جمعہ کی نماز پڑھ لی تو جائز نہیں۔

اور اگر حدث تکبیر تحریمہ کے بعد پیش آئے تو اگر امام پہلی رکعت میں ہو اور ایسے شخص کو نائب بنادے جو اس کے ساتھ حدث لاحق ہونے سے قبل ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ جمعہ کا اہل ہے، اور اگر ایسے مسبوق کو نائب بنادے جو حدث لاحق ہونے سے قبل اس کے ساتھ نہ تھا تو جائز نہیں، اس لئے کہ وہ جمعہ کا اہل نہیں ہے، اور اسی وجہ سے اگر مسبوق نائب نے تنہا جمعہ کی نماز پڑھ لی تو درست نہیں۔

اگر حدث دوسری رکعت میں پیش آئے اور رکوع سے پہلے پیش آئے اور امام کسی ایسے کو نائب بنادے جو حدث پیش آنے سے قبل اس کے ساتھ تھا تو جائز ہے، اور اگر کسی ایسے کو نائب بنائے جو حدث پیش آنے سے قبل اس کے ساتھ نہ تھا تو جائز نہیں، اور اگر رکوع کے بعد ہو اور وہ ایسے کو نائب بنادے جو حدث پیش آنے سے قبل حاضر نہ تھا تو جائز نہیں ( )۔

۱۷- حنابلہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ جو خطبہ دے وہی نماز پڑھائے، اس لئے کہ حضور ﷺ خود ہی خطبہ دیتے اور نماز پڑھاتے تھے، آپ ﷺ کے بعد خلفاء کا عمل بھی یہی رہا ہے۔

اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک شخص خطبہ دے اور دوسرا نماز پڑھائے تو جائز ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی راجح مذہب ہے، اور اگر کوئی عذر نہ ہو تو امام احمد نے فرمایا: بغیر عذر کے مجھے ایسا کرنا پسند نہیں، اس قول میں ممانعت کا احتمال ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ یہ دونوں امور خود انجام دیتے تھے، اور فرمان نبوی ہے: "صلوا كما رأيتموني أصلي" (۱) (نماز پڑھو جس طرح تم لوگوں نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے)، نیز اس لئے کہ خطبہ دو رکعتوں کے قائم مقام ہے، اور اس قول میں (کراہت کے ساتھ) جواز کا بھی احتمال ہے، اس لئے کہ خطبہ نماز سے الگ ہے، لہذا یہ دو نمازوں کے مشابہ ہیں۔

کیا نائب کے لئے خطبہ میں حاضری شرط ہے؟ اس میں دو روایتیں ہیں:

اول- یہ شرط ہے، اور یہی بہت سے فقہاء کا قول ہے، اس لئے کہ وہ جمعہ کا امام ہے، لہذا خطبہ میں اس کی حاضری شرط ہے جیسا کہ اگر امام کسی کو نائب نہ بنائے۔

دوم- شرط نہیں، اس لئے کہ اس کے ذریعہ سے جمعہ تام ہو سکتا ہے، لہذا وہ جمعہ کی امامت کر سکتا ہے جیسا کہ اگر خطبہ میں حاضر رہتا۔

امام احمد سے مروی ہے کہ عذر یا بلاعذر کسی طرح نائب بنانا جائز نہیں، انہوں نے حنبل کی روایت میں کہا ہے: امام کو اگر خطبہ کے بعد حدث پیش آجائے اور وہ دوسرے کو نماز پڑھانے کے لئے آگے بڑھادے تو وہ ان کو چار رکعتیں ہی پڑھائے گا، اِلا یہ کہ دوبارہ خطبہ دے پھر دو رکعتیں پڑھائے، کیونکہ ایسا کرنا نبی کریم ﷺ یا خلفاء میں سے کسی سے منقول نہیں (۲)۔

عیدین میں نائب بنانا:

۱۸- اگر نماز عید کے دوران امام کو حدث پیش آجائے تو عام نمازوں میں نائب بنانے کے سابقہ احکام اس پر جاری ہوں گے، اگر امام کو عید کے دن خطبہ سے قبل نماز کے بعد حدث پیش آجائے تو مالکیہ نے

( ) المجموع ۴/۵۷۶، ۵۷۷۔

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے بروایت مالک بن حویرث مرفوعا کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/۳۰۷-۳۰۸ طبع الریاض۔

صراحت کی ہے کہ وہ بغیر وضو کے خطبہ دے اور نائب نہ بنائے (۱)، دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں، جیسا کہ خطبۂ جمعہ میں نائب بنانے کے بارے میں گذرا۔

نماز جنازہ میں نائب بنانا:

۱۹- حنفیہ کے یہاں صحیح مذہب اور مالکیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نماز جنازہ میں نائب بنانا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر امام نے نائب بنانے کے بعد جاکر وضو کیا اور نماز جنازہ کی کچھ تکبیریں باقی رہ گئی ہیں تو امام کے لئے جائز ہے کہ لوٹ کر جو رہ گیا ہے اس کو پڑھ لے اور جو فوت ہوچکی ہے اس کی قضاء کرے، اور اگر چاہے تو شریک نہ ہو (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر وہ ولی یک درجہ کے جمع ہوں اور ان میں سے یک افضل ہو تو وہی نماز پڑھانے کا زیادہ حق دار ہے، لیکن اگر وہ ولی کے علاوہ کسی اجنبی کو نائب بنانا چاہے تو اس کے جائز ہونے میں دو قول ہیں جن کو صاحب "عدۃ" نے نقل کیا ہے: ایک قول یہ ہے کہ دوسرے کی رضا کے بغیر اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہیں (۳)۔

نماز خوف میں نائب بنانا:

۲۰- صرف مالکیہ وشافعیہ نے ہی نماز خوف میں نائب بنانے کے مسئلہ پر بحث کی ہے، حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی (۴)۔

۲۱- چنانچہ مالکیہ کے نزدیک اگر نماز خوف کی ایک رکعت پڑھانے کے بعد دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے سے قبل امام کو حدث پیش آجائے تو کسی دوسرے کو امامت کے لئے آگے بڑھادے، پھر یہ نائب اپنی جگہ پر برقرار رہے گا اور اس کے پیچھے کے لوگ اپنی نماز پوری کریں گے، اور نائب کھڑا خاموش رہے گا یا دعا پڑھتا رہے گا، پھر دوسری جماعت آئے گی، ان کو وہ ایک رکعت پڑھاکر سلام پھیر دے گا، پھر یہ جماعت دوسری رکعت پوری کرے گی۔

اگر دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کے بعد اس کو حدث پیش آجائے تو نائب نہیں بنائے گا، اس لئے کہ مقتدی ایک رکعت میں اس کی اقتدا کرکے اس کی امامت سے نکل گئے، یہاں تک کہ اگر وہ اس حالت میں قصداً حدث یا کلام کرلے تو بھی مقتدیوں کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

جب یہ لوگ دوسری رکعت پوری کرکے چلے جائیں گے تو دوسری جماعت آئے گی اور کسی امام کو آگے بڑھائے گی (۱)۔

۲۲- امام شافعی نے کہا ہے: اگر امام کو نماز خوف میں حدث پیش آجائے تو یہ دوسری نمازوں میں حدث کی طرح ہے، میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ کسی کو نائب نہ بنائے، اگر اس کو پہلی رکعت میں یا اس کو پوری کرنے کے بعد جب کہ وہ دوسری رکعت میں کھڑا تھا، حدث پیش آیا، اور اس نے قراءت کرلی اور دوسری جماعت اس کے ساتھ شریک نہیں ہوئی تو پہلی جماعت اپنی باقی ماندہ نماز پوری کرے گی، اور دوسری جماعت کی امامت ان میں سے کوئی امام کرے گا یا وہ تنہا تنہا پڑھیں گے، اور اگر وہ کسی کو آگے بڑھادے تو ان شاء اللہ کافی ہوگا، اگر امام کو حدث اس وقت پیش آیا جب وہ ایک رکعت پڑھ

(۱) بدائع ۱/ ۲۲۰ طبع الامام، المجموع ۵/ ۴۰۷ طبع دار العلوم، المغنی ۲/ ۳۴۲-۳۴۳، المدونہ ۱/ ۱۷۰-۱۷۱ طبع السعادہ، الخرشی ۲/ ۱۰۳ طبع لبنان۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۸۱، المدونہ ۱/ ۱۹۰، المغنی ۲/ ۳۸۴ طبع الریاض۔

(۳) المجموع ۵/ ۲۰۷ طبع دار العلوم۔

(۴) تکمیل کی رائے یہ ہے کہ نماز خوف میں نائب بنانے کا مسئلہ عام نماز میں فقہاء کے مذکورہ اقوال سے الگ نہیں۔

(۱) الحطاب ۲/ ۱۸۶ طبع لیبیا۔

چنانچہ وہ کھڑے ہوئے قرأت کر رہا تھا اور اپنے پیچھے کی جماعت کے فارغ ہونے کے انتظار میں تھا تو جس کو آگے بڑھایا وہ کھڑا رہے گا، جیسے کہ امام کھڑا رہے گا اور کھڑے ہونے کی حالت میں قرأت کرے گا، پھر جب اس کے پیچھے کھڑی جماعت فارغ ہوجائے گی اور دوسری جماعت نماز میں داخل ہوئی جو اس کے پیچھے تھی تو وہ سورہ فاتحہ اور ایک سورہ کے بقدر پڑھے پھر ان کے ساتھ رکوع کرے، اور وہ اپنی نماز میں مقتدیوں کے لئے امام اول کی طرح ہوگا کسی چیز میں اس کی مخالفت نہیں کرے گا اگر اس کو امام اول کے ساتھ پہلی رکعت مل گئی ہو، اور ان کا انتظار کرے گا یہاں تک کہ وہ تشہد پڑھ لیں پھر ان کے ساتھ سلام پھیرے گا(۱)۔

کچھ اور صورتیں بھی ہیں جن کا بیان نماز خوف کے تحت ہے۔

نائب بنانے کا حق کس کو ہے؟

۲۳- حنفیہ کا مذہب: یہ ہے کہ نائب بنانا امام کا حق ہے، اگر امام نے یک شخص کو نائب بنایا اور مقتدیوں نے دوسرے کو نائب بنایا تو نائب وہ ہوگا جس کو امام نے آگے بڑھایا، لہذا جس نے مقتدیوں کی طرف سے بنائے گئے نائب کی اقتداء کی اس کی نماز فاسد ہوگی، اور اگر امام کسی کو آگے بڑھاوے یا امام کی طرف سے نائب نہ بنانے کی وجہ سے کوئی خود سے آگے بڑھ جائے تو جائز ہے، اگر وہ امام کی جگہ پر اس کے مسجد سے نکلنے سے قبل کھڑا ہوجائے، اور اگر وہ مسجد سے نکل چکا ہو تو امام کے علاوہ سب کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر دو آدمی آگے بڑھیں تو جو پہلے آگے بڑھنے والا ہو وہ زیادہ مستحق ہوگا(۲)۔

۲۴- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کا دوسرے کو نائب بنانا مستحب ہے، اور امام کے لئے جائز ہے کہ خود نائب نہ بنائے اور مقتدیوں کے حوالے کردے کہ وہ خود ہی کسی کو نائب بنالیں، اور نائب بنانا امام کے لئے اس لئے مستحب ہے کہ امام کو اس بات کا زیادہ علم ہوتا ہے کہ کون آگے بڑھائے جانے کے لائق ہے، لہذا یہ تعاون کے قبیل سے ہے، نیز اس کے نہ بڑھانے سے اس کا اندیشہ ہوگا کہ کوئی آگے بڑھے اور سب کی نماز باطل ہوجائے گی۔ اگر امام نائب نہ بنائے تو یہ مقتدیوں کے لئے مستحب ہے، اگر امام نے جس کو نائب بنایا اس کے علاوہ کوئی اور آگے بڑھ جائے اور ان کی نماز پوری کراوے تو سب کی نماز درست ہوجائے گی(۱)۔

۲۵- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام یا مقتدی کسی کو آگے بڑھادیں اور وہ ان کی بقیہ نماز پوری کراوے تو ان کی نماز ہوجائے گی، البتہ امام کی طرف سے آگے بڑھائے جانے والے کے مقابلہ میں مقتدیوں کی طرف سے آگے بڑھایا ہوا شخص زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ یہ حق انہیں کا ہے، لیکن اگر امام مقرر ہوتو اس کی طرف سے بڑھایا ہوا آدمی زیادہ بہتر ہے، اور اگر کوئی خود سے آگے بڑھ جائے تو جائز ہے(۲)۔

۲۶- حنابلہ کا مذہب اور یہ ان کے یہاں ایک روایت ہے کہ امام دوسرے کو نائب بنا سکتا ہے جو مقتدیوں کی نماز پوری کرائے، اور اگر امام ایسا نہ کرے اور مقتدی کسی کو آگے بڑھادیں اور وہ ان کی نماز پوری کرادے تو جائز ہے(۳)۔

کس کو نائب بنانا صحیح ہے اور نائب کیا کرے گا؟

۲۷- مذاہب فقہاء میں صراحت ہے کہ جو ابتداءً امام بننے کے لائق

---

(۱) الدسوقی ۱/۳۴۷ طبع دار المعرفة، نهاية المحتاج ۲/۳۴۶، ۳۴۷ طبع مصطفیٰ الحلبی۔

(۲) الدر مع حاشیہ ۱/۵۹۲، البدائع ۲/۵۸۹۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۴۶۸، ۴۶۹۔

(۲) الأم ۱/۱۷۵ طبع دار المعرفة، نهاية المحتاج ۲/۳۴۴۔

(۳) المغنی ۲/۱۱۲ طبع الریاض۔

ہو اس کو نائب بنانا درست ہے، اور جو ابتداءً امام نہیں بن سکتا اس کو نائب بنانا بھی درست نہیں (۱)، ہر مذہب میں کچھ تفصیلات ہیں:

۲۸- چنانچہ حنفیہ کے یہاں امام کے لئے بہتر یہ ہے کہ مسبوق کو نائب نہ بنائے، اور اگر امام مسبوق کو نائب بنائے تو مسبوق کے لئے مناسب ہے کہ اس کو قبول نہ کرے، لیکن اگر قبول کر لے تو جائز ہے، اور اگر وہ آگے بڑھ جائے تو جہاں پر پہلے امام نے نماز کو ختم کیا ہے وہیں سے شروع کرے اور جب سلام پھیرنے کے قریب ہو تو کسی "مدرک" (پوری نماز پانے والے مقتدی) کو آگے بڑھا دے جو مقتدیوں کے ساتھ سلام پھیرے، اور اگر مسبوق نائب نے جس وقت اس نماز کو مکمل کر لیا جس کو پہلے امام نے شروع کیا تھا اس وقت نماز کو باطل کرنے والا کوئی عمل کیا (مثلاً قہقہہ لگا دیا، یا قصداً حدث کر دیا، یا بات چیت کر لی، یا مسجد سے نکل گیا) تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور مقتدیوں کی نماز درست ہوگی، اس کی نماز اس لئے فاسد ہے کہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرنے سے قبل اس نے ایسا عمل کیا جو نماز کو باطل کرنے والا ہے، اور مقتدیوں کی نماز اس لئے درست ہوگی کہ عمداً نماز کو باطل کرنے والے عمل سے ان کی نماز پوری ہوگئی، اس لئے کہ رکن موجود ہے یعنی خروج بصنعہ (اپنے اختیار سے نماز سے باہر ہونا)، اور امام اگر اپنی نماز سے فارغ ہو چکا ہو تو اس کی نماز بھی درست ہوگی، اور اگر فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز فاسد ہوگی، یہی صحیح ہے۔

اگر کسی نے چار رکعت والی نماز میں امام کی اقتداء کی اور امام کو حدث پیش آ گیا اور امام نے اسی آدمی کو آگے بڑھا دیا اور مقتدی کو معلوم نہیں کہ امام نے کتنی رکعتیں پڑھیں اور کتنی باقی ہیں؟ تو مقتدی چار رکعات پڑھے گا اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے گا، اور اگر کسی لاحق (۱) کو نائب بنایا تو نائب کے لئے جائز ہے کہ مقتدیوں کو اشارہ کرے اور اس پر جو نماز باقی ہے ادا کرے پھر ان کی نماز پوری کرائے، اور اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی اور اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو مؤخر کر دیا یہاں تک کہ سلام کا وقت آ گیا تو اس نے دوسرے کو نائب بنایا جس نے مقتدیوں کے ساتھ سلام پھیر تو جائز ہے۔ اور اگر امام کے پیچھے ایک آدمی ہو اور امام کو حدث پیش آ جائے تو وہ شخص امامت کے لئے متعین ہے، خواہ امام نے اس کو متعین کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اگر مسافر نے مسافر کی اقتداء کی اور امام کو حدث پیش آ گیا اور اس نے مقیم کو نائب بنایا تو مسافر پر چار رکعت پوری کرنا واجب نہیں (۲)۔

۲۹- مالکیہ نے کہا ہے: جس شخص کو نائب بنانا صحیح ہے اس کے حق میں شرط یہ ہے کہ وہ عذر سے قبل اصلی امام کے ساتھ اس رکعت کا جس میں اس کو نائب بنایا گیا ہے قابل لحاظ حصہ رکوع سے کھڑے ہونے سے قبل پالے، اور اگر امام نے مسبوق کو نائب بنا دیا جس نے امام اول کی نماز کی ترتیب سے ان کو نماز پڑھایا تو جب مقتدیوں کے اعتبار سے چوتھی رکعت میں پہنچے گا تو ان کو اشارہ کر دے گا تو وہ بیٹھے رہیں گے اور خود کھڑا ہو جائے گا تاکہ اپنی نماز پوری کر لے، پھر ان کے ساتھ سلام پھیرے گا (۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۵، الشرح الکبیر ۱/۳۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۲/۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۲/۷۶ طبع الریاض۔

(۱) لاحق وہ ہے جس نے امام کی اقتداء کی، پھر کسی عذر (مثلاً غفلت، بھیڑ بھاڑ، حدث پیش آنے، نماز خوف، اور مقیم جس نے مسافر کی اقتداء کی) کی وجہ سے ساری یا بعض رکعات چھوٹ گئیں۔ اور اسی طرح بلا عذر کا حکم ہے مثلاً وہ شخص جو رکوع یا سجدہ میں امام سے آگے بڑھ گیا، تو وہ ایک رکعت کی قضاء کرے گا، اور اس کا حکم مقتدی کی طرح ہے جو قرأت یا سجدہ سہو نہیں کرے گا۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/۱۷۱، ۴۷۲۔

۳۰- شافعیہ کے نزدیک ایسے مقتدی کو نائب بنانا درست ہے جو امام کی نماز یا رکعت کی تعداد میں اس جیسی نماز پڑھ رہا ہو، یہ ان کے یہاں متفق علیہ ہے، خواہ مسبوق ہو یا غیر مسبوق، خواہ پہلی رکعت میں نائب بنائے یا کسی اور رکعت میں، کیونکہ امام کی اقتداء کرنے والا امام کی ترتیب کا پابند ہے، لہذا اس کی وجہ سے مخالفت لازم نہیں آئے گی۔

اگر امام نے مسبوق مقتدی کو نائب بنادیا تو امام کی ترتیب کی رعایت اس پر لازم ہے، وہ اس کے قعدہ کی جگہ میں قعدہ اور اس کے قیام کی جگہ میں قیام کرے گا، جیسا کہ وہ اس وقت کرتا جب امام نماز سے نہ نکلا ہوتا، لہذا اگر مسبوق نے صبح کی دوسری رکعت میں اقتداء کی، پھر امام کو اس میں حدث پیش آگیا اور اس نے اس مسبوق کو اس میں نائب بنادیا تو وہ دعاء قنوت پڑھے گا، قعدہ کرے گا اور تشہد پڑھے گا، پھر دوسری رکعت میں اپنے لئے دعاء قنوت پڑھے گا، اور اگر نائب کی اقتداء سے پہلے یا اس کے بعد امام کو سہو ہوگیا تھا تو نائب امام کی نماز کے اخیر میں سجدۂ سہو کرے گا، اور پھر اپنی نماز کے اخیر میں دوبارہ سجدۂ سہو کرے گا، اصح قول یہی ہے۔

لوگوں کے ساتھ امام کی نماز پوری کرنے کے بعد اپنی نماز کے تدارک کے لئے کھڑا ہوجائے گا، اور مقتدیوں کو اختیار رہے، چاہیں تو اس سے علاحدہ ہوکر سلام پھیر دیں، اور ان کی نماز ضرورت کی بناء پر بلا اختلاف درست ہوگی، اور اگر چاہیں تو بیٹھے انتظار کریں تاکہ اس کے ساتھ سلام پھیریں، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مسبوق کو امام کی نماز کی ترتیب اور بقیہ نماز کا علم ہو، لیکن اگر اس کو علم نہ ہو تو دو قول ہیں جن کو صاحب "تلخیص" وغیرہ نے نقل کیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ دو "قول" نہیں، ان میں زیادہ قرین قیاس عدم جواز ہے، اور شیخ ابو علی نے کہا ہے: ان میں اصح جواز ہے، اس کو ابن الصباغ نے امام شافعی کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں لکھا ہے،

لہذا نائب رکعت پوری کر کے مقتدیوں پر نظر رکھے گا، اگر وہ اٹھنے کا ارادہ کریں تو اٹھ جائے ورنہ قعدہ کرے گا(۱)۔

۳۱- حنابلہ نے کہا ہے: اس مسبوق کو جس کی بعض رکعت رہ گئی ہوں نائب بنانا جائز ہے، اور اس کو بھی جو امام کے حدث کے بعد آئے، وہ امام کی نماز کے گذرے ہوئے حصے یعنی قراءت یا رکعت یا سجدہ پر بنا کرے گا اور مقتدیوں کی نماز کے ختم ہونے کے بعد پوری کرے گا۔ یہ قول حضرت عمر، حضرت علی اور نائب بنانے کے مسئلہ میں ان کے آثار سے منقول ہے، اور اس میں ایک دوسری روایت ہے کہ اس کو بنا یا ابتداء کرنے کا اختیار رہے، اور جب مقتدی اپنی نماز سے فارغ ہوجائیں تو بیٹھ جائیں گے اور انتظار کریں گے یہاں تک کہ وہ نماز پوری کر کے ان کے ساتھ سلام پھیر دے، اس لئے کہ مقتدی امام کی اقتداء کریں امام کا ان کی اتباع کرنے سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ امام اسی لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے۔ اور دونوں روایتوں کے مطابق جب مقتدی اپنے امام کے فارغ ہونے سے قبل فارغ ہوجائیں اور امام اپنی فوت شدہ نماز پوری کرنے کے لئے کھڑا ہوجائے تو مقتدی بیٹھ کر انتظار کریں گے، یہاں تک کہ وہ نماز پوری کر کے ان کے ساتھ سلام پھیرے، اس لئے کہ امام نماز خوف میں مقتدیوں کا انتظار کرتا ہے، لہذا مقتدی بدرجہ اولی امام کا انتظار کریں گے لیکن اگر وہ انتظار نہ کریں اور سلام پھیر دیں تو جائز ہے۔

اور ابن عقیل نے کہا ہے: دوسرے کو نائب بنائے جو ان کے ساتھ سلام پھیرے، البتہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کا انتظار کریں، اور اگر وہ سلام پھیر دیں تو ان کو نائب کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ نماز پوری ہونے میں صرف سلام رہ گیا ہے، اس لئے اس میں نائب

(۱) المجموع ۴؍۲۴۳-۲۴۴ طبع المنیریہ۔

بنانے کی ضرورت نہیں رہ گئی، دوسرے یہ کہ قوی یہ ہے کہ اس صورت میں نائب بنانا درست نہیں، اس لئے کہ اگر وہ بناء کرے گا تو اس وقت بیٹھے گا جس وقت اس کے لئے اپنی نماز کی ترتیب کے اعتبار سے بیٹھنے کا موقع نہیں ہے اور مقتدیوں کا تابع ہوجائے گا، اور اگر نئے سرے سے نماز پڑھے گا تو مقتدی اس وقت بیٹھیں گے جو ان کی نماز کی ترتیب کے اعتبار سے ان کے بیٹھنے کا موقع نہیں، جب کہ شریعت میں ایسا منقول نہیں، اور حدث کے موقع پر نائب بنانا اس لئے ثابت ہے کہ وہاں ان میں سے کسی کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ لہذا جو صورت اس کے ہم معنی نہیں اس کو اس کے ساتھ شریک نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر ایسے شخص کو نائب بنادیا جس کو معلوم نہیں کہ امام نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو گنجائش ہے کہ یقین پر بناء کرے، اگر وہ واقع کے مطابق ہو تو ٹھیک ہے ورنہ مقتدی سبحان اللہ کہہ کر اس کو متنبہ کریں اور وہ ان کے اشارہ پر لوٹ آئے اور سجدۂ سہو کرلے۔ اور ایک روایت میں ہے: اگر نائب کو شک ہوجائے کہ امام نے کتنی رکعات پڑھی ہیں تو شک کی وجہ سے اس کے لئے نائب بننا جائز نہیں جیسا کہ اس شخص کا حکم ہے جس کو نائب نہیں بنایا گیا ہے(۱)۔ اور یقین پر بناء والی روایت کی بنیاد یہ ہے کہ یہاں شک ایسے شخص کی طرف سے پایا جارہا ہے جس کو غالب گمان حاصل نہیں، لہذا امام نمازیوں کی طرح یقین پر بناء کرے گا۔

سوم: قاضی کی طرف سے نائب بنانا:

۳۲- فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر امام المسلمین نے قاضی کو نائب بنانے کی اجازت دے رکھی ہو تو وہ نائب بنا سکتا ہے

(۱) المغنی ۲/ ۱۰۳ - ۱۰۵۔

اسی طرح اگر امام نے منع کردیا ہو تو اس کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اس لئے کہ قاضی کو امام المسلمین ہی کی طرف سے اختیار ملتا ہے، لہذا اس کی طرف سے ممانعت کی صورت میں اس کی خلاف ورزی کرنے کا اس کو حق نہیں، جیسا کہ وکیل کا موکل کے ساتھ معاملہ ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر موکل وکیل کو کسی تصرف سے منع کردے تو وکیل اس کی خلاف ورزی نہیں کرسکتا، دسوقی نے کہا کہ نائب بنانے یا نہ بنانے میں عرف کا بھی اعتبار نص ہی کی طرح ہونا چاہئے (۱)۔

اور اگر امام نے مطلق رکھا یعنی نہ تو اجازت دی، اور نہ ہی منع کیا ہو تو مذاہب میں مختلف نظریات ہیں:

حنفیہ، مالکیہ میں سے ابن عبد الحکم اور سحنون کا مذہب اور حنابلہ کے مذہب میں ایک احتمال یہ ہے کہ نائب بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ امام کی اجازت سے تصرف کرتا ہے، اور امام نے اس کو اجازت نہیں دی۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ مطلقاً اس کے لئے نائب بنانا جائز ہے، اور مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے نائب بنانا جائز ہے، مثلاً بیماری یا سفر، یا یہ کہ اس کی ذمہ داریوں کا دائرہ بہت وسیع ہوجائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں قاضی کو نائب بنانے کی ضرورت ہوتی ہے، نیز قرینۂ حال اس کا تقاضا کرتا ہے، لہذا اگر قاضی نے بلا اجازت نائب بنادیا اور نائب نے کوئی فیصلہ کیا تو حنفیہ کے نزدیک اس کا فیصلہ نافذ ہوگا جبکہ نائب بنانے والا قاضی اس کو نافذ کردے لیکن یہ شرط ہے کہ نائب میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو، اس لئے کہ نائب بنانے والے قاضی نے جب اجازت دے دی تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے کہ خود اس نے فیصلہ کیا ہو(۲)۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۱۳۳۔

(۲) معین الحکام ص ۲۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵، الدسوقی ۴/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۹، المغنی ۹/ ۱۰۵ طبع الریاض، الاختیار ۱/ ۳۵۸ طبع ثانی، حاشیہ ابن

۳۳- قضاء میں نائب بنانے کا طریقہ:

ہر ایسا لفظ جس سے نائب بنانا سمجھا جائے اس کے ذریعہ نائب بنانا صحیح ہے، وہ نائب بن جائے گا، خواہ ان الفاظ میں سے ہو جن کو فقہاء نے قضاء کی ذمہ داری سونپنے کے بارے میں ذکر کیا ہے یا ان میں سے نہ ہو، اسی طرح ہر ایسے ثبوت یا قرینہ پر عمل کیا جائے، اور اس کا اعتبار کیا جائے گا جس سے نائب بنانا سمجھا جائے (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳۔

( ) جدید قوانین میں کچھ ضوابط واحکام مقرر ہیں جن کے ذریعہ قضاء وغیرہ تقرریات وولایات کا انعقاد ہوتا ہے اور کسی شرعی نص یا طے شدہ حکم کے خلاف نہیں ہیں، ان پر عمل جاری ہے اور ان کے ذریعہ ولایات کا ثبوت ہوتا ہے، لہٰذا ان کی اتباع وتعمیل سے کوئی مانع نہیں۔

استدانہ

تعریف:

۱- استدانہ کا معنی لغت میں قرض چاہنا، دین طلب کرنا، یا آدمی کا قرض دار ہونا یا قرض لینا ہے۔

اور "مداینۃ" کا معنی ادھار بیع کرنا ہے، اور قرض وہ مال ہے جو بعد میں ادا کرنے کے لئے دیا جاتا ہے (۱)۔

شریعت میں استدانہ سے مراد ایسے مال کے لینے کا مطالبہ کرنا ہے جو کسی کے ذمہ واجب ہو، خواہ وہ بیع یا بیع سلم یا اجارہ کا بدل ہو، یا قرض ہو، یا تلف شدہ شیٔ کا ضمان۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استقراض:

۲- استقراض کا معنی: قرض طلب کرنا ہے، اور قرض اور دین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ ذمہ میں ثابت ہو، اس لحاظ سے "استدانہ" "استقراض" سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ دین قرض اور غیر قرض دونوں کو شامل ہے۔

مرتضی زبیدی نے استدانہ اور استقراض میں فرق یہ لکھا ہے کہ استدانہ کے لئے ضروری ہے کہ معین مدت تک کے لئے ہو، جب کہ استقراض کسی مدت تک کے لئے نہیں ہوتا، جمہور کی رائے یہی ہے،

(۱) لسان العرب، تاج العروس، مادۂ (دین، قرض)۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں: قرض دینے والے کے اعتبار سے قرض میں مدت معینہ لازم ہے (دیکھئے: اصطلاح "أجل") (۱)۔

ب- سلف:

۳- سلف کا معنی لغت میں قرض لینا ہے، کہا جاتا ہے: "سلف في كذا وأسلف" یعنی خریدی ہوئی شی کی قیمت پہلے دے دی، سلف، سلم کی طرح ہے، نیز بلا نفع قرض کو بھی سلف کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "أسلفه مالا" یعنی اس کو قرض دیا (۲)۔

استدانہ کا شرعی حکم:

۴- استدانہ در اصل مباح ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه" (۳) (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ قرض لیتے تھے۔

قرض کے سبب کے اعتبار سے اس کے مختلف احکام ہیں، مثلاً قرض دار کے تنگ دست ہونے کی حالت میں مستحب ہے، اور مضطر کے لئے واجب ہے، اور اس شخص کے لئے حرام ہے جو ٹال مٹول کرنے کے ارادے سے یا دین کا انکار کرنے کے ارادے سے قرض لے (۴)، اور اس شخص کے لئے مکروہ ہے جو ادائیگی پر قادر نہ ہو ورنہ مجبور ہو اور نہ ٹال مٹول کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

استدانہ کے الفاظ:

۵- استدانہ ہر اس لفظ سے ہوگا جس سے معلوم ہو کہ دین ذمہ میں لازم ہے، قرض ہو یا سلم یا ادھار مبیع کی قیمت ہو، وغیرہ، اس کی تفصیل اصطلاح (عقد)، (قرض)، اور (دین) کے تحت [illegible]۔

استدانہ کے اسباب و محرکات:

اول: حقوق اللہ کے لئے قرض لینا:

۶- اللہ تعالی کے مالی حقوق صرف اس شخص پر واجب ہوتے ہیں جو غنی ہو اور ان کے ادا کرنے پر قادر ہو (اور غنی ہر حکم میں اس کے اعتبار سے ہوتا ہے) لہذا اس کو حقوق اللہ کی ادائیگی کے لئے قرض لینے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

رہے وہ حقوق جن کے وجوب کے لئے اللہ تعالی نے استطاعت کو شرط قرار دیا ہے مثلاً حج، تو ان میں اگر ادائیگی کی امید نہ ہو تو ان کے لئے قرض لینا مکروہ یا حرام ہے، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک خلاف افضل ہے، اور اگر ادائیگی کی امید ہو تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک واجب اور حنفیہ کے نزدیک افضل ہے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ المغنی کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے، حکم یہ ہے کہ اگر قرض لے کر اس کے لئے حج کرنا ممکن ہو تو اس کے ذمہ لازم نہیں، البتہ اس کے لئے قرض لینا مستحب ہے مگر اس کی وجہ سے اس کو یا دوسرے کو ضرر نہ ہو (۴)۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۵/ ۱۱۹۸، دستور العلماء ۲/ ۱۱۸۔
(۲) المغرب للمطرزی، مادۂ (سلف)، ابن عابدین ۴/ ۲۰۳۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۴) حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۵/ ۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۲۳ طبع دار الفکر بیروت۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۵/ ۸، ۳، المغنی ۴/ ۳۱۵، البدائع ۱۰/ ۴۹۸۰ طبع دوم۔
(۲) مواہب الجلیل ۸/ ۳۳، مغنی المحتاج ۸/ ۴۶۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۳۳۹ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۰۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۵۸ طبع دار الہلال بیروت۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، ۲۱۴، الحطاب ۲/ ۵۰۵ - ۵۰۶، الام ۲/ ۱۰۹ طبع بیروت، الدسوقی ۲/ ۷۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۷۰۔

اور اگر اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق کسی بندے پر اس کی مالداری کی حالت میں واجب ہو جائیں اور ادائیگی سے قبل وہ محتاج ہو جائے تو کیا ان حقوق کی ادائیگی کے لئے اس کو قرض لینے کا حکم دیا جائے گا؟

فقہاء حنفیہ اس معاملہ میں دو حالتوں میں تفریق کرتے ہیں: اگر اس کے پاس مال نہ ہو اور وہ قرض لینا چاہے، اور غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ قرض لے کر زکاۃ ادا کردے گا اور پھر اپنے دین کی ادائیگی کی کوشش کرے گا تو اس پر قادر ہو جائے گا تو اس صورت میں افضل یہ ہے کہ قرض لے لے، اور اگر قرض لے کر ادا کردے، لیکن دین کی ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے مر جائے تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ آخرت میں اس کا قرض ادا کردے گا۔

اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ قرض لے گا تو اس کو ادا نہیں کرسکے گا تو قرض نہ لینا افضل ہے، اس لئے کہ قرض خواہ کی [illegible] سخت چیز ہے (۱)، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس پر کسی بھی حال میں قرض لینا واجب نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر زکاۃ واجب ہو جائے اور وجوب کے بعد مال ضائع ہو جائے اور اس کی ادائیگی ممکن ہو تو ادا کرے، ورنہ سہولت اور ادائیگی کی قدرت حاصل ہونے تک اس کو مہلت ہوگی، بشرطیکہ اس کو یا دوسرے کو ضرر نہ ہو، انہوں نے کہا ہے: جب آدمی کے محض دین میں مہلت دینا لازم ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ ہوگا (۲)۔

ہمارے علم کے مطابق شافعیہ نے اس مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔

(۱) فتاویٰ قاضی خان برحاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۰۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/ ۶۵۱۔

دوم: حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے قرض لینا:

الف- اپنی ذات کے حق کے لئے قرض لینا:

۷- مضطر کے لئے واجب ہے کہ اپنی جان بچانے کے لئے قرض لے، اس لئے کہ جان کی حفاظت مال کی حفاظت پر مقدم ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں، اس لئے کہ حالت ضرورت و مجبوری کے بارے میں معروف نصوص منقول ہیں (۱)۔

حاجیات و لوازمات زندگی کو پورا کرنے کے لئے قرض لینا جائز ہے اگر ادا کرنے کی امید ہو، اگرچہ بہتر یہ ہے کہ صبر کرے، اس لئے کہ قرض لینے میں دوسرے کا احسان ہوتا ہے۔ "فتاویٰ ہندیہ" میں ہے: اگر انسان اپنی لازمی حاجت پوری کرنے کے ارادہ سے قرض لے اور اس کو ادا کرنے کا ارادہ ہو تو کوئی حرج نہیں (۲)، لفظ "لا بأس" جب فقہاء حنفیہ استعمال کرتے ہیں تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کا نہ کرنا اس کے کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

اور اگر ادا کرنے کی امید نہ ہو تو قرض لینا حرام اور صبر واجب ہے، کیونکہ قرض لینے میں دوسرے کے مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے (۳)۔

اور کسی ناجائز مقصد کی تکمیل کے لئے قرض لینا ناجائز ہے، جیسے کہ اگر ناجائز جگہ خرچ کرنے کے لئے قرض لے، یا کسی کے پاس بقدر ضرورت مال ہو اور وہ فراخ دلی سے خرچ کرے اور قرض لے تاکہ زکاۃ لے سکے تو اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس کا مقصد برا ہے (۴)۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۵۳۵، الشروانی ۵/ ۳۷۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۶۶۔

(۳) حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۵/ ۳۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۹۵، المغنی ۳/ ۳۲۸۔

ب- دوسرے کے حق کے لئے قرض لینا:

ول- دین ادا کرنے کے لئے قرض لینا:

۸- تنگ دست کو اپنے قرض خواہوں کا دین ادا کرنے کے لئے قرض لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ فرمان باری ہے: "وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة"(۱) (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، نیز اس میں احسان کا احسان ہے(۲)، نیز یہ کہ "ضرر کو اسی جیسے ضرر کے ذریعہ دور نہیں کیا جاتا ہے"، مالکیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے اور دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں۔

دوم- بیوی پر خرچ کرنے کے لئے قرض لینا:

۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیوی کا نفقہ واجب ہے، خواہ شوہر خوش حال ہو یا تنگ دست، اگر شوہر حاضر ہو اور اس کے پاس مال ہو تو اس کے مال میں سے اس کی طرف سے زبردستی نفقہ دیا جائے گا، اور اگر تنگ دست ہو تو ائمہ حنفیہ کی رائے ہے کہ قاضی اس کے لئے نفقہ مقرر کرے گا، پھر عورت کو حکم دے گا کہ شوہر کے نام پر قرض لے، اور اگر کوئی قرض دینے والا نہ ملے تو قاضی اس کا نفقہ اس کے ان رشتہ داروں پر واجب کرے گا جن پر اس کا نفقہ غیر شادی شدہ ہونے کی حالت میں واجب ہوتا، اور اگر شوہر غائب ہو اور اس کا مال موجود نہ ہو تو عورت کے لئے شوہر کے ذمہ نفقہ مقرر کیا جائے گا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، اور امام زفر کا قول ہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت اپنے اور اپنے بچوں کے لئے بلا اجازت قرض لے سکتی ہے پھر جو قرض لیا ہے شوہر سے وہ وصول کر لے گی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر کی تنگ دستی ثابت ہو جائے تو بیوی کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، لیکن اگر شوہر کی تنگ دستی ثابت نہ ہو تو عورت شوہر کے نام پر قرض لے سکتی ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر کے پاس مال موجود ہو تو عورت پر اس کی طرف سے زبردستی خرچ کیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو لیکن وہ کمانے پر قادر ہو تو کمانے پر مجبور کیا جائے گا، اور فوری نفقہ کے لئے قرض لے گا، اور اگر شوہر کا مال اس کے پاس نہ ہو بلکہ اس سے دور ہو تو شوہر کو قرض لینے پر مجبور کیا جائے گا، اگر وہ قرض نہ لے تو عورت کو حق ہے کہ نکاح فسخ کرنے کا مطالبہ کرے(۱)۔

سوم- بچوں اور رشتہ داروں پر خرچ کرنے کے لئے قرض لینا:

۱۰- دراصل چھوٹے، نہ کمانے والے، غریب بچوں کا نفقہ فی جملہ صرف والد پر واجب ہے، دوسرے پر واجب نہیں، اگر وہ ان پر خرچ کرنے سے انکار کرے اور وہ خوش حال ہو تو اس کو مجبور کیا جائے گا اور اولاد کو باپ کے نام پر قرض لینے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر تنگ دست ہو تو حنفیہ کے نزدیک ماں کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے مال میں سے ان پر خرچ کرے اگر ماں خوش حال ہو، ورنہ ان کا نفقہ ان لوگوں پر لازم کیا جائے گا جن پر باپ کے وفات پانے کی صورت میں ان کا نفقہ واجب ہوتا، پھر نفقہ دینے والا باپ سے واپس لے گا اگر وہ خوش حال

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۹ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۰، المغنی ۴/ ۴۳۸ طبع سوم المنار۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸۹، مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۲، الحطاب ۴/ ۲۰۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۵۲، ۲۵۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۳۶، ۶۴۹۔

ہو جائے(۱)۔ اور اگر باپ بالغ ہو تو وہ میت کے درجہ میں ہے، لہٰذا خرچ کرنے والا دین نہیں لے گا، بلکہ اس کا تبرع مانا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب حالت خوش حالی میں حنفیہ کی طرح ہے، البتہ ان کے نزدیک قاضی کی اجازت کے قائم مقام یہ ہے کہ خرچ کرنے والا گواہ بنالے کہ اس نے واپس لینے کی غرض سے خرچ کیا ہے یا اس پر حلف اٹھالے(۲)، اور اگر تنگ دست ہو تو اس کی اولاد پر خرچ کرنا خرچ کرنے والے کی طرف سے تبرع و احسان مانا جائے گا، وہ واپس نہیں لے سکتا اگر چہ اس کے بعد باپ خوش حال ہو جائے۔

شافعیہ کے نزدیک باپ قاضی کی اجازت سے قرض لے سکتے ہیں، اور واپس لینے کا حق صرف اس وقت ہے جب قرض لینا عملی طور پر اس خرچ کرنے والے کے لئے ہو جس کو اجازت حاصل ہے(۳)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اجازت کے ذریعہ اولاد کے لئے قرض لیا جائے گا، البتہ اگر ماں باپ اور اپنی اولاد کے لئے بلا اجازت قرض لے تو ماں کے تابع ہو کر جائز ہے، بیوی اور اولاد کے علاوہ کے لئے قرض لینے کے بارے میں تفصیل اور بڑا اختلاف ہے جس کی جگہ مصطلح "نفقہ" ہے(۴)۔

محض مال کو حلال بنانے کے لئے قرض لینا:

۱۱ - اگر حج کا ارادہ ہو تو حلال مال سے حج کرنا مستحب ہے، اور اگر اس کے پاس صرف مشتبہ مال ہی ہو اور حلال مال سے حج کرنا چاہے تو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۳، ۶۷۷، ۶۸۱، تبیین الحقائق ۳/ ۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۵۰، فتح القدیر ۳/ ۳۳۵ طبع بولاق، الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۳/ ۳۳۶ طبع بولاق۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۳۔

(۳) الام ۴/ ۳۳۰، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۸۵، تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۸۔

(۴) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۵۷۔

"فتاویٰ قاضی خان" میں ہے: حج کے لئے قرض لے اور اپنا دین اپنے مال سے ادا کرے(۱)۔

قرض لینے کے صحیح ہونے کی شرطیں:

شرط اول- قرض خواہ کا فائدہ نہ اٹھانا:

۱۲ - قرض لینے کے عمل سے قرض خواہ کا فائدہ اٹھانا یا تو معاملہ میں شرط کے ساتھ ہوگا یا بلا شرط، اگر شرط کے ساتھ ہو تو بلا اختلاف حرام ہے، ابن المنذر نے کہا ہے: اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ قرض دینے والا اگر قرض دار سے اضافہ یا ہدیہ کی شرط لگائے اور اس شرط کے ساتھ اس نے قرض دے دیا تو اضافہ کو لینا سود ہے، حضرت علیؓ کی روایت سے فرمان نبوی ہے: "**کل قرض جر منفعة فهو ربا**"(۲) (ہر قرض جو نفع لائے ربا ہے)، اس حدیث کی اسناد اگر چہ ضعیف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے صحیح ہے، حضرت ابی بن کعب، عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے ہر ایسے قرض سے منع کیا ہے جو قرض خواہ کے لئے نفع لائے، نیز اس لئے کہ قرض کے لین دین کا معاملہ ارفاق (فائدہ پہنچانے) اور قربت (ثواب کمانے) کا معاملہ ہے، لہٰذا اس میں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: "کل قرض جر منفعة..." کی روایت حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں بروایت علی مرفوعاً کی ہے اس کی اسناد میں سوار بن مصعب ہے جو متروک ہے، عمر بن بدر نے المغنی میں کہا ہے: اس سلسلہ میں کوئی صحیح روایت نہیں (تلخیص الحبیر ۳/ ۳۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ ۱۳۸۴ھ، فیض القدیر ۵/ ۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)، اور اس روایت کو بیہقی نے "المعرفۃ" میں فضالہ بن عبید سے موقوفاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "**کل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا**" (ہر قرض جو نفع لائے وہ سود کی ایک شکل ہے)، اور انہوں نے سنن کبری میں اس کو ابن مسعود، ابی بن کعب، عبد اللہ بن سلام اور ابن عباس سے موقوفاً نقل کیا ہے (نیل الاوطار ۵/ ۳۵۰، ۳۵۱ طبع دار الجیل بیروت)۔

قرض خواہ کے لئے فائدہ کی شرط لگانا اس کو اپنے موضوع سے خارج کرتا ہے، اور یہ ایسی شرط ہے جس کا نہ تو عقد متقاضی ہے اور نہ ہی عقد کے مناسب ہے۔ قرض خواہ کے لئے نفع بخش قرض کی فقہاء نے بہت سی عملی تطبیقات بطور نمونے ذکر کئے ہیں(۱) مثلاً:

قرض خواہ شرط رکھے کہ قرض دار اس قرض سے زیادہ واپس کرے گا جتنا لے رہا ہے، یا اس سے بہتر واپس کرے گا جیسا لے رہا ہے اور یہ بعینہ ربا ہے (دیکھئے: ربا)۔

اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ قرض خواہ قرض دار سے یہ شرط لگائے کہ دین کے بدلہ اس کو رہن دے، یا دین کی ضمانت کے لئے کفیل یا ضمانت دار دے، اس لئے کہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے جیسا کہ آئے گا۔

اگر قرض دار کی طرف سے قرض خواہ کو بلا شرط کوئی نفع مل جائے، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں جائز ہے(۲)۔ اور یہی حضرت عبد اللہ بن عمر، سعید بن المسیب، حسن بصری، عامر شعبی، زہری، مکحول، قتادہ، اسحاق بن راہویہ سے مروی اور ابراہیم نخعی سے ایک روایت ہے۔

ان حضرات کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے، حضرت جابر کہتے ہیں: "ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مکہ سے مدینہ آئے تو میرا اونٹ بیمار ہو گیا"، حدیث کو پورے قصہ کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس حدیث میں ہے: "ثم قال بعني جملک هذا، قال: قلت: لا، بل هو لک، قال: بل بعنيه، قال: قلت: لا، بل هو لک يا رسول الله، قال: لا، بل بعنيه، قال: قلت: فإن لرجل علي أوقية ذهب فهو لک بها، قال: قد أخذته، فتبلغ عليه إلى المدينة، قال: فلما قدمت المدينة قال رسول الله ﷺ لبلال: أعطه أوقية من ذهب وزده، قال: فأعطاني أوقية من ذهب وزادني قيراطا"(۱) (پھر آپ ﷺ نے فرمایا: مجھ سے یہ اونٹ بیچ دو، راوی کہتے ہیں کہ میں نے کہا: نہیں، بلکہ وہ آپ ہی کا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میرے ہاتھ بیچ دو، میں نے کہا: نہیں، وہ آپ کا ہے اے اللہ کے رسول، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میرے ہاتھ بیچ دو، میں نے کہا: تو ایک شخص کا میرے اوپر ایک اوقیہ سونا ہے، آپ اس کے بدلہ میں یہ لے لیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے لے لیا، اور تم اسی اونٹ پر مدینہ پہنچو گے، پھر جب میں مدینہ پہنچا تو حضور ﷺ نے حضرت بلال سے کہا: اس کو ایک اوقیہ سونا دے دو، اور کچھ بڑھا کر دے دو، تو بلالؓ نے مجھ کو ایک اوقیہ سونا دیا اور ایک قیراط زیادہ دیا)، یہ مقدار میں اضافہ ہے۔

۱۳ – وصف میں اضافہ: ابو رافع جو رسول اللہ ﷺ کے غلام تھے، ان سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره(۲)، فرجع أبو رافع فقال لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا، فقال: أعطه إياه، إن خير الناس أحسنهم قضاء"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے ایک بکر (اونٹ کا جوان بچہ) قرض لیا، اس کے بعد حضور ﷺ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو ابو رافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اس کا اونٹ واپس کر دو، ابو رافع گئے اور واپس آ کر کہا: مجھے اس سے بہتر

(۱) فتح القدیر ۴/ ۵۲، اسنی المطالب ۲/ ۱۴۲۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۲۱، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۷، الکل الدارک ۲/ ۲۱۸، ابن عابدین ۴/ ۲۹۵۔

(۱) حدیث: "أقبلنا من مكة..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔

(۲) بکر: سات سالہ اونٹ کو کہتے ہیں۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے ابو رافع سے مرفوعاً کی ہے۔

سوکھی (چوہا لگنے والا) ہمیں مل رہا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: وہی سے دو، بہتر آدمی وہ ہے جو اچھی طرح قرض ادا کرے)۔

نیز اس لئے کہ اس نے اس اضافہ کو قرض کا عوض یا قرض کا ذریعہ یہ زیادتی وصول کرنے کا وسیلہ نہیں بنایا، بعض مالکیہ کا قول ہے، اور یہی حنابلہ کی ایک روایت نیز حضرت ابیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ونخعی سے ایک روایت ہے کہ قرض خواہ کے لئے مقروض کا ہدیہ قبول کرنا یا قابل نفع چیز سے نفع اٹھانا، مثلاً اس کی سواری پر سوار ہونا، اس کے گھر میں کوئی چیز کھانا جائز نہیں، البتہ اگر قرض سے قبل ان دونوں میں اس طرح کا تعلق رہا ہو یا شادی اور ولادت وغیرہ کی وجہ سے کوئی ایسا امر پیش آجائے جو اس کا متقاضی ہو (تو جائز ہے)(۱)۔

دسوقی نے کہا ہے: "معتمد یہ ہے کہ ہدیہ اور سایہ حاصل کرنا، اسی طرح کھانا جائز ہے، اگر یہ سب کچھ قرض کی وجہ سے نہیں بلکہ اکرام وعزت میں ہو، اس سے کہ اگر وہ ہدیہ لے یا نفع اٹھائے تو محمل خود پر اس نے نفع بخش قرض دیا"، چنانچہ اثرم نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص کے کسی مچھلی فروش پر بیس درہم تھے، مچھلی فروش اس کو ہدیہ میں مچھلی بھیجتا رہا، اور اس کی قیمت کا شمار رہا، یہاں تک کہ تیرہ درہم ہوگئے تو اس نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا: "اس کو سات درہم دے دو"۔

ابن سیرین سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعبؓ کو دس ہزار درہم قرض دیا، حضرت ابی بن کعبؓ نے اپنی زمین کا پھل ان کو ہدیہ میں بھیجا، حضرت عمر نے واپس کردیا، قبول نہیں کیا، تو حضرت ابی ان کے پاس آئے اور کہا: اہل مدینہ کو معلوم ہے کہ ہمارا پھل بہترین پھلوں میں سے ہے، ہمیں اس کی ضرورت نہیں، پھر آپ نے ہمارا ہدیہ کیوں واپس کردیا؟ پھر انہوں نے اس کے بعد ہدیہ بھیجی تو حضرت عمرؓ نے قبول کرلیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شبہ کے وقت ہدیہ رد کردیا جائے ورنہ قبول کرلیا جائے۔

زربن حبیش سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے ابی بن کعبؓ سے عرض کیا: میں سرزمین جہاد عراق جانا چاہتا ہوں تو انہوں نے فرمایا: تم ایسی جگہ جارہے ہو جہاں سود عام ہے، اس لئے اگر تم کسی کو قرض دو اور وہ تمہارا قرض واپس کرتے وقت ہدیہ ساتھ لائے تو اپنا قرض وصول کرلو اور اس کا ہدیہ واپس کردو)۔

شرط دوم- اس میں کوئی دوسرا عقد شامل نہ ہو:

۱۴- عقد استدانہ کی صحت کے لئے شرط ہے کہ اس میں کوئی دوسرا عقد شامل نہ ہو، خواہ یہ عقد عقدِ استدانہ میں شرط کے طور پر ہو، یا اس سے الگ اس پر اتفاق ہوگیا ہو، مثلاً قرض دار اپنا گھر قرض دینے والے کو کرایہ پر دے، یا قرض دار قرض دینے والے کا گھر کو کرایہ پر لے (۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ **نهى عن بيع وسلف**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے قرض کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے)، اس سلسلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے (ممنوع بیوع) کی بحث دیکھی جائے۔

بیت المال وغیرہ (مثلاً وقف) سے یا اس کے لئے قرض لینا:

۱۵- اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ بیت المال کے لئے، یا بیت المال

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۲۰، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۹۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وسلف" کی روایت مالک نے بلاغاً اور بیہقی نے موصولاً کیا ہے، ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، دارقطنی اور حاکم نے عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا، اور طبرانی میں یہ روایت حکیم بن حزام

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۴، اکلیل المدارک ۲/ ۱۸، المغنی ۴/ ۳۲۰، المحلی ۸/ ۸۶، آثار محمد بن الحسن ص ۳۲۔

سے قرض لینا شرعاً جائز ہے۔

بیت المال سے قرض لینے کی دلیل: روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے بیت المال سے سات ہزار درہم قرض لئے اور وفات کے وقت ان کے ذمہ رہ گئے تھے، تو انہوں نے ان کے ادا کرنے کی وصیت کی تھی۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں نے اللہ کے مال کو اپنے لئے یتیم کے مال کے درجہ میں رکھ دیا ہے، اگر مجھے اس کی ضرورت ہوگی تو اس میں سے لے لوں گا اور جب سہولت ہوگی واپس کر دوں گا۔

بیت المال کے لئے قرض لینے کی دلیل: حضرت ابو رافعؓ کی روایت میں ہے: "ان النبي ﷺ استسلف من رجل بكرا، فقدمت على النبي ﷺ إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره..." (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے اونٹ کا جوان بچہ قرض لیا، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ کے پاس صدقے کے اونٹ آئے تو آپ ﷺ نے ابو رافع کو حکم دیا کہ اس کا اونٹ واپس کر دو)۔ اس حدیث میں بیت المال کے لئے قرض لینے کا ذکر ہے، اس لئے کہ ادائیگی صدقہ کے مال سے ہوئی تھی، لیکن ان تمام امور میں مفاد عامہ کی رعایت کی جائے گی اور ادائیگی دین کو یقینی بنایا جائے، اور اس کی وصولیابی کی قدرت کے بارے میں تحت احتیاط برتی جائے گی۔

اس کی شرط جیسا کہ حنفیہ نے وقف کے بارے میں صراحت کی ہے (اور بیت المال بھی وقف کی طرح ہے) یہ ہے کہ یہ معاملہ حاکم کی اجازت سے ہو، قرض امین مالدار کو دیا جائے، مضاربت کے طور پر مال لینے والا کوئی نہ ملے، اور آمدنی کے ایسے ذرائع موجود نہ ہوں جن کو اس مال کے ذریعہ خریدا جائے۔

شافعیہ نے وقف کے تعلق سے صراحت کی ہے کہ واقف کی شرط ہو تو قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے اور یہی حکم یتیم کے مال، عام کے مال اور لقطہ کا ہے (۱)۔ اور اس سلسلہ میں مختلف تفصیل ہے جس کی جگہ اصطلاح "قرض" اور "دین" ہے۔

قرض لینے کے احکام:

الف- ملکیت کا ثبوت:

۱۶- قرض لینے والا بذات خود عقد کے ذریعہ دین کے بدلے جو چیز ہو اس کا مالک ہو جاتا ہے، البتہ اس سے قرض مستثنیٰ ہے، جس کے بارے میں تین فقہاء کے نظریات ہیں: عقد کے ذریعہ مالک ہو جائے گا، یا قبضہ کے ذریعہ یا تصرف کرنے کے ذریعہ (۲)، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کی جگہ اصطلاح (قرض) ہے۔

ب- مطالبہ اور وصولیابی کا حق:

۱۷- قرض لینے کا حکم یہ بھی ہے کہ مدت پوری ہونے پر قرض کا ادا کرنا مقروض پر واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" (۳) (اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے)۔ نیز فرمان نبوی ہے: "مطل الغني ظلم" (۴) (مالدار کا قرض کے ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔ اور مطالبہ میں اچھا طریقہ اختیار کرنا مستحب ہے، اور تنگ دست قرض دار

= ہے، التلخیص الحبیر ۳/ ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ ۱۳۸۴ھ۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ ۱۳) کے تحت گذر چکی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۴۳۱، المغنی ۴/ ۴۴۳، القلیوبی ۳/ ۱۰۹، آثار ابو یوسف رقم ۹۱۳، المحلی ۸/ ۴۲۲ طبع المنیریہ۔

(۲) شرح الخرشی ۵/ ۲۳۲، بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۸، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۴۳، المغنی ۴/ ۳۱۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۴۰، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۴) حدیث: "مطل الغني..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

کو کشادگی تک مہلت دینا واجب ہے، یہ بالاتفاق ہے(۱)۔ اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"(۲) (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، یہ آیت تمام دیون کے بارے میں ہے، ربا کے ساتھ خاص نہیں۔

ج- سفر سے روکنے کا حق:

۱۸- فی الجملہ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ قرض دار کو فوری واجب الاداء دین میں سفر کرنے سے روک دے، اگر مقروض کے پاس مال موجود نہ ہو جس سے قرض وصول کیا جاسکے یا کفیل یا رہن نہ ہو، یہ حق اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقروض کے سفر کی وجہ سے مطالبہ اور پیچھے لگے رہنے کا قرض خواہ کا حق ضائع نہ ہو جائے۔ اس سلسلہ میں دین کی نوعیت، مقررہ وقت، سفر اور قرض دار کے اعتبار سے تفصیل ہے (دیکھئے: "دین")(۳)۔

د- قرض دار کے پیچھے لگے رہنے کا حق:

۱۹- قرض خواہ کو حق ہے کہ مقروض کے پیچھا لگا رہے (اس پیچھے لگے رہنے میں کچھ تفصیل ہے)، اگر قرض خواہ مرد ہو، اور مقروض عورت ہو تو یہ حکم نہیں، کیونکہ عورت کے پیچھے لگے رہنے میں اجنبی عورت کے ساتھ خلوت لازم آئے گی، البتہ قرض خواہ کے لئے جائز ہے کہ کسی عورت کو بھیج دے جو اس کی طرف سے عورت کے پیچھے لگی رہے، اور اسی طرح اس کے برعکس کا حکم ہے(۱)۔

ہ- قرض کی ادائیگی پر مجبور کرنے کا مطالبہ:

۲۰- مدیون پر دین کا ادا کرنا لازم ہے اگر وہ اس پر قادر ہو، اور اگر وہ ادا نہ کرے، اور اس کے ذمہ دین "مثلی" ہو، اور اس کے پاس اس کا مثل موجود ہو تو قاضی اس مال سے جو اس کے پاس ہے اس کی طرف سے زبردستی دین ادا کردے گا۔

اور اگر دین مثلی ہو اور اس کے پاس قیمی ہو تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین: امام ابو یوسف اور امام محمد) کی رائے یہ ہے کہ قاضی حاجت ضروریہ کو علاحدہ کرکے قرض دار کے سامان کو بالجبر فروخت کردے، اور اس کا قرض ادا کرے، اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قاضی اس کو بیع پر مجبور نہیں کرے گا، البتہ ادائیگی قرض تک اس کو قید رکھے گا(۲)۔

و- دیوالیہ مقروض پر پابندی:

۲۱- دیوالیہ مدیون پر پابندی کو جمہور فقہاء جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ امام ابوحنیفہ اس سے منع کرتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (حجر) اور (افلاس) میں آئے گی۔

ز- مقروض کو قید کرنا:

۲۲- قرض خواہ مطالبہ رکھتا ہے کہ مال دار ادائیگی سے گریز کرنے

---

(۱) اسنی المطالب ۲/ ۱۸۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۷۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۳) اسنی المطالب ۲/ ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۵، ۳/ ۲۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۲۱، المغنی ۴/ ۶۰۳، ۴/ ۵۵۰۔

---

(۱) اسنی المطالب ۲/ ۳۳۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳۔

(۲) اسنی المطالب ۲/ ۱۸۷، ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۹، ۲۷۰، المغنی ۴/ ۳۷۴، ۳۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۳۔

والے مقروض کو قید کردیا جائے (۱)۔

قرض خواہ اور مقروض کا اختلاف:

۲۳- اگر قرض خواہ اور مقروض میں اختلاف ہوجائے، اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو وصف، مقدار، اور خوش حال ہونے کے بارے میں مقروض کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں کے پاس بینہ ہو تو تنگ دستی وخوش حالی کے بارے میں قرض خواہ کا بینہ قبول کیا جائے گا اس کی تفصیل "دعوی" کی بحث میں آئے گی۔

استدراک

تعریف:

۱- استدراک لغت میں "درک" سے استفعال کے وزن پر ہے، درک اور درَک کے معنی ہیں: جاملنا، پہنچنا، کہا جاتا ہے: "أدرک الشيء" (جب اپنے وقت اور انتہا کو پہنچ جائے)، کہا جاتا ہے: "عشت حتی أدرکت زمانه" (میں زندہ رہا یہاں تک کہ اس کا زمانہ مجھے مل گیا)۔

لغت میں استدراک کے دو استعمال ہیں:

اول: "أن يستدرک الشيء بالشيء" (کسی چیز سے جاملنے کی کوشش کرنا)، کہا جاتا ہے: "استدرک النجاة بالفرار" (اس نے بھاگ کر نجات حاصل کرنے کی کوشش کی)۔

دوم: مثلاً عرب کہتے ہیں: "استدرک الرأي والأمر" جب کہ رائے یا معاملہ میں غلطی یا نقص کی تلافی مقصود ہو (۱)۔

اصطلاح میں استدراک کے دو معانی ہیں:

اول: اہل اصول اور نحویوں کے یہاں کلام سابق سے جس چیز کے ثبوت پیدا ہونے کا وہم ہو اس کی نفی کرنا یا جس نفی کا وہم ہو اس کو ثابت کرنا، اور بعض حضرات نے تعریف میں: "لفظ استدرک" یعنی لفظ "لکن" یا اس کے قائم مقام کسی حرف استثناء کے استعمال کا اضافہ کیا ہے۔

---

(۱) لسان العرب، محیط المحیط، الأساس، المرجع فی اللغة، مادة (درک)۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۱۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳، الدسوقی ۳/ ۲۷۸۔

دوم: جو فقہاء کے کلام میں بکثرت آتا ہے وہ قول یا عمل میں پائے جانے والے کسی خلل یا کمی یا نقص کی اصلاح کرنا ہے، اور اسی سے فقہاء کے یہاں ہے: سجدہ سہو کے ذریعہ نماز کے نقص کا استدراک، اور نماز کے باطل ہونے کی صورت میں اعادہ کرکے اس کا استدراک، قضاء کے ذریعہ چھوٹی ہوئی نماز کا استدراک، اور غلطیوں کو باطل کرکے اور درست کو ثابت کرکے اس کا استدراک۔

استدراک جو اپنے محل سے چھوٹی ہوئی چیز کو انجام دینے کے معنی میں ہو اس کو خاص طور پر "تدارک" کہتے ہیں، خواہ سہواً ہو یا عمداً، مثلاً رملی کا قول ہے: "جب امام نماز جنازہ میں سلام پھیر دے تو مسبوق باقی تکبیرات کو ان کے اذکار کے ساتھ تدارک کرے گا (۱)"، اور ان کا یہ قول بھی ہے: "اگر نماز عید کی تکبیرات بھول جائے اور قراءت شروع کرنے کے بعد یاد آئیں تو وہ فوت ہوگئیں، ان کا تدارک نہیں کرے گا (۲)"۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ اضراب:

۲- اضراب کا معنی لغت میں کسی چیز کی طرف توجہ کرنے کے بعد اس سے اعراض کرنا اور رک جانا ہے (۳)۔

نحویوں کی اصطلاح میں اضراب بسا اوقات استدراک کے معنی ول کے لحاظ سے اس کے ساتھ گڈمڈ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اضراب کا مفہوم لفظ "بل" کے ذریعہ حکم سابق کو باطل کرنا ہے یا اسی طرح ان الفاظ کے ذریعہ جو اس غرض سے وضع کئے گئے ہوں یا بدل غلط کے ذریعہ باطل کرنا ہے۔

اضراب اور استدراک میں فرق یہ ہے کہ استدراک میں تم حکم سابق کو باطل نہیں کرتے مثلاً کہتے ہو: "جاء زيد لكن أخاه لم يأت" (زید آیا لیکن اس کا بھائی نہیں آیا) اس میں زید کے آنے کے اثبات کو باطل نہیں قرار دیا گیا بلکہ اس کے بھائی سے آنے کی نفی کر دی گئی، جب کہ اضراب میں حکم سابق کو باطل کرتے ہو، لہٰذا اگر تم کہو: "جاء زيد" (زید آیا) پھر تم کو اپنی غلطی کا خیال آئے اور تم نے کہا: "بل عمرو" (بلکہ عمرو) تو تم نے اپنے سابق حکم یعنی زید کے لئے آنے کے اثبات کو باطل کر دیا اور اس کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا (کہ اس کے آنے یا نہ آنے کا کوئی ذکر نہیں ہے)۔

استثناء:

۳- استثناء کی حقیقت کلام سابق کے بعض مندرجات کو لفظ "إلا" یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ خارج کرنا ہے، اور اسی وجہ سے استثناء عموم کا معیار ہے، جب کہ استدراک: حکم سابق کی ضد کو اس چیز کے لئے ثابت کرنا ہے جس پر حکم کے منطبق ہونے کا وہم ہوتا ہے، لہٰذا فرق یہ ہے کہ استثناء اول میں داخل ہونے والے کے لئے ہے اور استدراک اول میں نہ داخل ہونے والے کے لئے ہے، البتہ اس کے داخل ہونے کا یا اس پر حکم کے جاری ہونے کا وہم ہوتا ہے۔

اسی آپسی قربت کی وجہ سے الفاظ استثناء کا استعمال مجازاً استدراک کے معنی میں ہوتا ہے، اور اسی کو نحویوں کے عرف میں: "استثناء منقطع" کہتے ہیں جو درحقیقت استدراک ہے (دیکھئے: استثناء) مثلاً فرمان باری ہے: "ما لهم به من علم إلا اتباع الظن" (۱) (ان کے پاس کوئی علم (صحیح) تو ہے نہیں، ہاں بس گمان کی پیروی ہے)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۷ طبع مصطفیٰ الحلبی۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۶۔
(۳) المرجع فی اللغۃ، مادۃ (درک)، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی مصطلح استدراک۔

(۱) سورۂ نساء ۱۵۷۔

جیسا کہ "لکن" اور اس کے مفہوم کو ادا کرنے والے دوسرے الفاظ کا استعمال استثناء معنوی میں جائز ہے، اس لئے کہ استثناء معنوی کے لئے کوئی متعین لفظ نہیں ہے، مثلاً تم کہو: "ما جاء القوم لكن جاء بعضهم"۔

قضاء:

۴- یہاں قضاء سے مراد یہ ہے کہ کسی عبادت کے لئے شریعت نے جو وقت مقرر کیا ہے کوئی شخص اس وقت میں اس عبادت کو صحیح طور پر انجام نہ دے بلکہ وقت نکل جانے کے بعد اس کو انجام دے، خواہ عمداً چھوڑ دی گئی ہو یا سہواً، خواہ مکلف اس کو وقت میں ادا کرنے پر قادر رہا ہو مثلاً روزہ کے تعلق سے مسافر، یا قادر نہ رہا ہو (مثلاً نماز کے تعلق سے سونے والا اور بھول جانے والا)۔ پس استدراک قضاء سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ اس کے تحت کسی بھی جائز وسیلہ سے نقص کی تلافی داخل ہے، اور اسی سے صاحب مسلم الثبوت اور اس کے شارح کا قول ہے کہ قضاء واجب کو شرعی طور پر اس کے مقررہ وقت کے بعد انجام دینا ہے تاکہ تلافی مافات ہو سکے(۲)، اس طرح انہوں نے قضاء کو استدراک بنا دیا ہے۔

اعادہ:

۵- اعادہ یہ ہے کہ کسی عبادت کے ادا کرنے میں کوئی خلل واقع ہو جائے تو اس کی وجہ سے وقت کے اندر اس کو دوبارہ ادا کیا جائے(۳)۔

استدراک اعادہ سے بھی زیادہ عام ہے۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۸۵ مطبوعہ مع "المستصفی"۔
(۲) نیز دیکھئے: شرح مسلم الثبوت ۱/ ۸۵۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۸۶ طبع اول بولاق ۱۲۷۲ھ، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۸۵ مع المستصفی ۱/ ۹۵ مطبوعہ مع شرح مسلم الثبوت۔

تدارک:

۶- تدارک کی تعریف ہمیں فقہاء میں سے کسی کے یہاں نہیں ملی، ہاں لفظ تدارک ان کے کلام میں کثرت سے آتا ہے، اور فقہاء میں تدارک سے ان کی مراد ہے: عبادت کو کلی یا جزوی طور پر انجام دینا، جب کہ مکلف نے اس کو شرعی طور پر اس کے مقررہ مقام میں انجام نہ دیا ہو اور وقت بھی نہ ہو، جیسا کہ صاحب کشاف القناع کے اس قول میں ہے(۱): "اگر غسل دینے سے قبل میت کی تدفین ہو گئی ہو اور غسل دینا ممکن ہو تو لازمی طور پر اس کی قبر کو کھود کر اس کی نعش کو نکالا جائے گا اور غسل دیا جائے گا تاکہ واجب غسل کا تدارک ہو سکے"۔

بسا اوقات قول میں غلطی ہو جاتی ہے اور انسان کو اس کے تدارک کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس کو ختم کرکے صحیح کو ثابت کرے، اس کے کئی طریقے ہیں: مثلاً بدل غلط، اور ایجاب و امر میں لفظ "بل"، اور بعض نے "بل" کے ذریعہ تدارک کی تشریح یہ کی ہے کہ خبر اول کے مقابلہ میں خبر ثانی زیادہ درست ہے، لہذا وہ اول کو چھوڑ کر ثانی کی طرف رجوع کرتا ہے، اس کو باطل کرنا اور ثانی کو ثابت کرنا نہیں ہوتا(۲)۔

اصلاح:

۷- یہ مالکیہ کی اصطلاح ہے جس کو انہوں نے سجدۂ سہو کے باب میں کئی جگہوں پر ذکر کیا ہے، مثلاً دردیر کا قول ہے: "جس کو کمی کا شک ہو اس کے ذمہ اصلاح واجب نہیں، اور اگر وہ اصلاح کرتے ہوئے مشکوک کو انجام دے دے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی"(۳) (یہ تدارک کے معنی میں ہے)۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۸۶۔
(۲) التوضیح علی التنقیح ۱/ ۳۶۲ طبع المطبعۃ الخیریہ، تیسیر التحریر ۲/ ۲۰۲۔
(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۷۶، ۲۷۸ طبع دار الفکر۔

استئناف:

۸- عمل کا استئناف اس کو دوسری بار کرنا ہے، یعنی اس کو دوبارہ شروع کرنا، جبکہ فعل اس کو مکمل ہونے سے قبل چھوڑ دے، لہذا نماز کا استئناف یہ ہے کہ تحریمہ کو ختم کرکے نیا تحریمہ باندھنا ہے، اور اسی معنی میں استئناف فقہاء کے اس قول میں آیا ہے: "اگر نمازی کو حدث پیش آجائے تو وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بنا کرے یا از سر نو پڑھے، اور از سر نو پڑھنا زیادہ بہتر ہے"(۱)۔

اسی طرح روزہ اس کو از سر نو ادا کرنا اگر اس کے درمیان طویل فصل ہو جائے اور کفارۂ ظہار میں روزہ کو از سر نو ادا کرنا اگر تسلسل ختم ہو جائے۔

اس لحاظ سے استئناف استدراک کا ایک طریقہ ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح (استئناف) میں ہے۔

چونکہ اس استدراک کا استعمال دو معانی میں ہوتا ہے:

اول: لفظ استدراک اور اس کے قائم مقام الفاظ کے ذریعہ استدراک قولی۔ دوم: فعل اور قول میں واقع ہونے والے خلل کی اصلاح کے ذریعہ استدراک، اس لئے اس کے اعتبار سے بحث کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول

لکن اور اس کے نظائر کے ذریعہ استدراک قولی:

استدراک کے الفاظ:

لکنّ (تشدید کے ساتھ)، لکن (تخفیف کے ساتھ)، بل، بلی اور استثناء کے الفاظ۔

۹- الف- لکنّ: یہی اس باب کا اصل لفظ ہے اور اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے(۲)۔

بعض اصولیین نے لکھا ہے کہ "لکن" اور اس کے ہم معنی الفاظ کو استدراک کے لئے استعمال کرنے کی شرط یہ ہے کہ لکن کے ماقبل اور مابعد میں لفظی طور پر ایجاب وسلب میں اختلاف ہو، مثلاً "ماجاء زيد لكن أخاه جاء" (زید نہیں آیا لیکن اس کا بھائی آیا)۔

اگر اختلاف معنوی ہو تو بھی جائز ہے(۱) مثلاً کوئی کہے: "علي حاضر لكنّ أخاه مسافر" (علی حاضر ہے لیکن اس کا بھائی مسافر ہے یعنی حاضر نہیں)۔

ب- لکن:

نون کے سکون کے ساتھ، دراصل یہ لکنّ کا مخفف ہے، اس کی دو حالتیں ہیں: اول: اور یہی اکثر ہے کہ ابتدائیہ ہو جس کے بعد جملہ آئے، مثلاً فرمان باری ہے: "وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ"(۲) (اور کوئی بھی چیز ایسی نہیں جو حمد کے ساتھ اس کی پاکی نہ بیان کرتی ہو، البتہ تم ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے ہو)۔

حالت دوم: عاطفہ ہو، اور اس کی شرط یہ ہے کہ اس سے قبل نفی یا نہی ہو، اس کے بعد مفرد آئے اور اس پر "واؤ" داخل نہ ہو، مثلاً "ما جاء زيد لكن عمرو"۔

لیکن دونوں حالتوں میں وہ استدراک کے مفہوم سے خالی نہیں ہے، وہ ماقبل کے حکم کو ثابت رکھے گا اور اس کی ضد کو اس کے مابعد کے لئے ثابت کرے گا(۳)۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون مادہ (استدراک)۔

(۲) مغنی اللبیب لابن ہشام مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۹۳۔

---

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۲۳۷، شرح التوضیح علی التنقیح مع حاشیۃ التفتازانی والفناری ص ۲۶۳۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۴۴۔

(۳) شرح ابن عقیل مع حاشیۃ الخضری ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۴۰ھ، شرح الکوکب المنیر ص ۸۲ طبع حامد الفقی، شرح التوضیح ۱/ ۳۳۳۔

ج - بل:

اگر اس سے قبل نفی یا نہی ہو تو حرف استدراک ہے (۱)، جیسا کہ لکن، یعنی یہ اپنے ماقبل کے حکم کو ثابت رکھے گا اور اس کی ضد کو اس کے مابعد کے لئے ثابت کرے گا۔

اگر یہ ایجاب یا امر کے بعد آئے تو استدراک کے معنی میں نہیں ہوگا، بلکہ اول سے اعراض کے معنی میں ہوگا، لہذا وہ غیر مذکور کی طرح ہو جائے گا اور اس کا حکم مابعد کے لئے منتقل کر دے گا، مثلاً تمہارا قول: "جاء زید بل عمرو" اور اسی کو "اضراب ابطالی" کہتے ہیں، سعد الدین نے کہا: "بل" کے ماقبل کو مسند الیہ نہیں ہونا چاہئے تھا، اور اگر اس کے ساتھ "لا" مل جائے تو وہ اول کی نفی کے لئے صریح ہو جائے گا"۔

اسی وجہ سے قرآن و حدیث میں محض نقل کے طور پر آتا ہے۔

بسا اوقات "اضراب انتقالی" کے لئے یعنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے لئے آتا ہے، اور اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى، بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا" (۲) (بامراد ہوا وہ جو پاک ہو گیا، اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا، اصل یہ ہے کہ تم مقدم دنیوی زندگی کو رکھتے ہو)۔

د - علی:

اس کا استعمال استدراک کے لئے ہوتا ہے، مثلاً شاعر کا یہ قول ہے:

(۱) مغنی اللبیب لابن ہشام ہو ابن قیم ... سارے مبانی نے اس کو اشمونی پر اپنے حاشیہ میں نقل کر کے برقرار رکھا ہے ۳/ ۱۳۰، الخضری علی شرح ابن عقیل ۲/ ۱۵، ۶۶، حاشیۃ السعد علی التوضیح شرح التنقیح ۱/ ۶۲۳۔

(۲) المنار مع حواشی رص ۵۱، تفسیر القرطبی ۲۰۲/۴، آیت کریمہ سورہ اعلیٰ ۱۴-۱۶۔

بکلٍّ تداوینا فلم یشف ما بنا

علی أن قرب الدار خیر من البعد

(ہم نے ہر طرح دوا کر لی، لیکن ہمارا مرض نہ گیا، تاہم گھر کی قربت اس کے دور ہونے سے بہتر ہے)۔

علی أن قرب الدار لیس بنافع

اذا کان من تهواه لیس بذی ود (۱)

(بلکہ گھر کا قریب ہونا سودمند نہیں، اگر جس کو تم چاہتے ہو وہ محبت والا نہ ہو)۔

ھ - الفاظ استثناء:

بسا اوقات الفاظ استثناء کو استدراک میں استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً کہتے ہیں: "زید غني غیر أنه بخیل" (زید مالدار ہے تاہم وہ بخیل ہے)، اور اسی سے یہ فرمان باری ہے: "قال: لا عاصم الیوم من أمر الله إلا من رحم" (نوح نے) کہا: آج کے دن کوئی بچانے والا نہیں اللہ کے حکم (عذاب) سے، البتہ جس پر وہی رحم کرے)۔

اسی کو استثناء منقطع کہتے ہیں (دیکھئے: استثناء)، اور اس میں (إلا اور غیر) کا استعمال ہوتا ہے، نیز "سوی" کا بھی استعمال ہوتا ہے، اہل لغت کے یہاں اصح یہی ہے (۲)۔

شرائط استدراک:

۱۰ - استدراک کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

(۱) مغنی اللبیب مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۷۔

(۲) شرح ابن عقیل مع حاشیہ خضری ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰، آیت کریمہ سورہ ہود ۴۳۔

شرط اول:

ماقبل سے اس کا متصل ہونا خواہ حکماً ہو، لہذا کلام اول سے تعلق رکھنے والی بات یا کوئی ضروری امر مثلاً سانس لینا، کھانسنا وغیرہ کے ذریعہ فصل مضر نہیں، اگر استدراک اور کلام اول کے درمیان اتنی دیر خاموشی ہوجائے جس میں بات کی جاسکتی ہو یا موضوع سے الگ کوئی کلام آجائے تو کلام اول کا حکم ثابت ہوجائے گا اور استدراک باطل ہوجائے گا۔

مثلاً اگر زید کے لئے کوئی کسی کپڑے کا اقرار کرے اور زید کہے: "ما كان لي قط، لكن لعمرو"، اگر دونوں کو ملا کر کہے تو کپڑا عمرو کا ہوگا، اور اگر فصل کردے تو اقرار کرنے والے کا ہوگا، اس لئے کہ نفی میں دو امور کا احتمال ہے: یہ احتمال کہ اقرار کرنے والے کی تکذیب اور اس کے اقرار کی تردید ہو، اور یہی ظاہر کلام ہے، لہذا نفی اقرار کرنے والے کی طرف لوٹ جائے گی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ تکذیب نہ ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کپڑے کا زید کی ملکیت ہونا مشہور رہا ہو، پھر وہ اقرار کرنے والے کے ہاتھ میں آگیا، اس لئے اس نے زید کے لئے اس کا اقرار کرلیا ہو، پھر زید نے یہ کہا ہو: کپڑے کا میری ملکیت ہونا معروف ہے لیکن حقیقت میں وہ عمرو کا ہے، اور اس کا قول: "لكنه لعمرو" اس نفی کے لئے بیان تغییر ہے، اس لئے تصادق پر موقوف ہوگا، چونکہ بیان تغییر صحیح ہونے کے لئے صرف وصل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے، تراخی کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر وصل کردے تو زید سے نفی اور عمرو کے لئے اثبات کا ایک ساتھ ثبوت ہوجائے گا، کیونکہ ابتداء کلام اخیر پر موقوف ہے، لہذا دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوگا۔

اور اگر فصل کردے تو نفی اقرار کی تردید ہوگی، پھر محض اس کے خبر دینے کی وجہ سے عمرو کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی (۱)۔

شرط دوم:

اتساق کلام، یعنی کلام کا باہم مربوط ہونا، مراد یہ ہے کہ استدراک کے لائق ہو اس طرح کہ لفظ استدراک سے ماقبل کا کلام ایسا ہو کہ اس سے مخاطب لفظ استدراک کے بعد آنے والے کلام کا الٹا سمجھے یا لفظ استدراک کے بعد والے کلام میں سابق کلام کے کسی فوت شدہ مضمون کا تدارک ہو، مثلاً "ما قام زيد لكن عمرو"، برخلاف "ما جاء زيد لكن ركب الأمير" کے، اور صاحب "المنار" نے اتساق کی تشریح یوں کی ہے: نفی کا محل اثبات کے محل کے علاوہ ہو (۲)، تاکہ دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن ہو، اور کلام کا آخری حصہ اول حصہ کے خلاف نہ ہو، پھر اگر کلام میں اتساق ہو تو یہ استدراک ہے ورنہ نیا کلام ہے، اور "التوضيح" میں اس استدراک کی جو سابق سے مربوط ہو مثال یہ دی ہے کہ اقرار کرنے والا کہے: تمہارا میرے ذمہ ایک ہزار قرض ہے، تو مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) کہے: "لا، لكن غصب" (نہیں لیکن غصب ہے) یہ کلام متسق ہے، لہذا وصل درست ہے بایں معنی کہ یہ حق کے سبب کی نفی ہے یعنی جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے اس کے قرض ہونے کی نفی ہے، واجب یعنی ایک ہزار کی نفی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے قول: "لا" کو واجب کی نفی پر محمول کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ واجب کی نفی پر اس کو محمول کرنا اس کے اس قول "لكن غصب" کے ساتھ متسق نہیں، اور نہ ہی اس صورت میں کلام متسق اور مربوط ہوگا، لہذا واجب اس کے قرض ہونے کی نفی ہی تو اس کے غصب ہونے سے اس کا تدارک کیا، اور یہ اس

---

(۱) التوضيح على التنقيح مع حاشية الفنري ۱/ ۱۲۳۔

(۲) التوضيح على التنقيح مع حواشی ۱/ ۱۶۵، المنار مع حواشی ص ۵۳۰۔

کے اقرار کے سبب ردیف نہیں، بلکہ محض سبب کی نفی کے لئے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اختلاف پر وجہ یا محمول کرنے کی مثالوں میں سے ایک یہ ہے: جو عورت (بالغ وذی شعور ہو) نے کہا میں اپنے ولی کی اجازت کے بغیر ایک سو پر شادی کرلی، تو ولی نے کہا: میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا، لیکن دو سو میں اس کی اجازت دیتا ہوں، حنفیہ کہتے ہیں: نکاح فسخ ہوجائے گا، اور "لیکن" اور اس کے بعد کو نیا کلام مان لیا جائے گا، اس لئے کہ جب اس نے کہا: "لا اجیز النکاح" تو نکاح اول فسخ ہوگیا، اس لئے کہ نفی کا تعلق اصل نکاح سے ہے، لہذا اس کے بعد اسی نکاح کو دو سو مہر پر ثابت کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ یہ نکاح کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہوگا، معلوم ہوا کہ یہ متسق نہیں، لہذا اس کے قول "لکن مائتین" کو نئے کلام پر محمول کیا جائے گا، اس لئے یہ ایک دوسرے نکاح کی اجازت ہوگی، جس میں دو سو مہر ہوگا، اگر اس کے بدلے یوں کہتا: "لا اجیز هذا النکاح بمائة لکن اجیزه بمائتین" تو اس کا کلام متسق ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں نفی کا تعلق اس کے ایک سو پر ہونے سے ہوتا، اصل نکاح سے نہیں ہوتا، اور استدراک مہر میں ہوتا، اصل نکاح میں نہیں ہوتا، اور اس طرح اس کا قول نکاح کو باطل کرنے کے لئے نہیں ہوتا، اور اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوتا (۱)۔ اور اس مثال میں اتساق کے نہ ہونے کے بارے میں حنفیہ میں اصولیین کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

شرط سوم:

استدراک ایسے لفظ کے ذریعہ ہو جو سنا جاسکے اگر اس سے کوئی حق متعلق ہو، اور سننے کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ خود سن لے اور اس کے قریب والا سن لے۔ حصکفی نے کہا ہے: یہ حکم ہر اس عمل میں جاری ہوگا جس کا تعلق بولنے سے ہے مثلاً ذبیحہ پر بسم اللہ کہنا اور طلاق دینا اور استثناء کرنا وغیرہ، لہذا اگر طلاق دی یا استثناء کیا اور خود نہیں سنا تو اصح یہ ہے کہ درست نہیں، اور بیع وغیرہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ مشتری کا سننا شرط ہے (۱)۔

قسم دوم

۱۱ - استدراک جو نقص دوری کی تلافی کے معنی میں ہو:

استدراک یا تو اس چیز کا ہوگا، جس کو انسان عبادات کی مقررہ شرعی شکل میں نقص کے ساتھ ادا کرے، مثلاً کسی نے نماز میں کسی رکعت یا سجدہ کو چھوڑ دیا، یا استدراک اس چیز کا ہوگا جس کی آدمی نے خبر دی ہو پھر اس پر اپنی غلطی ظاہر ہوئی ہو، یا استدراک اس تصرف میں ہوگا جس کو اس نے کیا پھر ظاہر ہوگیا کہ اس کو دوسری شکل میں انجام دینا زیادہ بہتر ہے، مثلاً کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور شرط نہیں لگائی، بعد میں اس کو سمجھ میں آیا کہ اپنی مصلحت کے موافق کوئی شرط لگادے۔

اس سلسلے میں گفتگو کے دو مباحث ہیں:

اول: استدراک جس کے معنی شرعی طریقہ پر ادا کرنے میں کمی کی تلافی ہے۔

دوم: حقیقت میں کمی کی تلافی ہے، یہ کمی "اخبار" کے باب میں حقیقتاً ہو یا عرفی کے طور پر ہو، یا یہ کمی "انشاء" کے باب میں اس چیز میں ہو جس میں مکلف اپنے لئے مصلحت سمجھتا ہے۔

(۱) التوضیح مع التنقیح مع حواشی ۱/۱۵، ۱۱۰، تیسیر التحریر ۲/۲۰۲۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/۲۳۸۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹۹۔

دوم

استدراک جو شرعی طریقہ پر ادا کرنے میں واقع ہونے والے نقص کی تلافی کے معنی میں ہو:

۱۲ - یہ نقص ان عبادات میں ہوتا ہے جن کے طریقے شریعت میں مقرر ہیں مثلاً وضو، نماز کہ ان میں سے ہر ایک کے کچھ ارکان اور کچھ سنن اور کچھ آداب ہیں، ان کو معین ترتیب کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے، کچھ مکلف ان میں سے کسی چیز کو اس کی اپنی جگہ پر نہیں کرتا اور ایسا اس سے بلا ارادہ خارجی اسباب کی بنیاد پر ہوتا ہے، جیسا کہ نماز میں مسبوق، نیز بھولنے والا اور مکرہ (جس کو مجبور کیا جائے)، اور بسا اوقات ایسی کسی چیز کو وہ قصداً چھوڑ دیتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مکلف آدمی کسی کام کو عمداً اس شکل وصورت پر انجام دیتا ہے جو شرعاً مطلوب نہیں ہوتی یا اس کے ارادہ کے بغیر اس سے کوئی ایسا کام ہوجاتا ہے جو پوری عبادت یا اس کے کسی جز کی صحت سے مانع ہوتا ہے۔

عمل میں پائے جانے والے نقص کی تلافی کے لئے شریعت نے بہت سی صورتوں میں گنجائش رکھی ہے۔

عبادت میں پائے جانے والے نقص کی تلافی کے وسائل:

۱۳ - عبادت میں پائے جانے والے نقص کی تلافی کے لئے نقص کے حالات کے اعتبار سے مختلف طریقے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) قضاء: واجب یا مسنون عبادت کی تلافی شرعی طور پر اس کے لئے مقررہ وقت نکلنے کے بعد قضاء کے ذریعہ ہوتی ہے، تو وہ عبادت قصداً چھوٹی ہو یا سہواً، جیسا کہ گذر چکا ہے، تو وہ مکلف نے عبادت کو انجام ہی نہ دیا ہو یا اس کو انجام دیا ہو، اور عبادت کسی رکن کے ترک یا صحت کی کسی شرط کے فوت ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے فاسد ہوگئی ہو۔

قضاء کے ذریعہ مسنون عبادت کی تلافی کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل "قضاء فوائت" میں ہے۔

(۲) اعادہ: عبادت کو اس کے وقت کے اندر دوبارہ کرنا ہے، کیونکہ پہلی بار اس کے انجام دینے میں خلل ہوگیا تھا، اعادہ کے ذریعہ تلافی کے مواقع اور اعادہ کے احکام کی معرفت کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اعادہ"۔

(۳) استئناف: کسی سبب کی وجہ سے عبادت کو روک دینے اور اس کو موقوف کرنے کے بعد دوبارہ شروع کرنا، اور استئناف کے ذریعہ استدراک کے مواقع کے لئے دیکھئے: "استئناف"۔

(۴) فدیہ: جیسے اس شخص کے لئے جو بڑھاپے یا دائمی مرض کی وجہ سے روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کی طرف سے ہر دن کے عوض ایک مسکین کے کھانے کا فدیہ دینا تاکہ روزہ چھوڑنے والے کی طرف سے تلافی ہوجائے۔ اسی طرح حالت احرام میں بال کترنے یا کپڑا پہن لینے کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوتا ہے اس کی تلافی روزہ یا صدقہ یا قربانی کے ذریعہ فدیہ دے کر کرنا (دیکھئے: "احرام")، اور اسی کے مشابہ حج میں ہدی تبرع ہے، اس کی تفصیل (حج) میں ہے۔

(۵) کفارہ: جماع کی وجہ سے فاسد ہوجانے والے روزہ کا مکلف کی طرف سے کفارہ کے ذریعہ استدراک (دیکھئے: "کفارہ")۔

(۶) سجود سہو: بعض حالات میں نماز کے اندر ہونے والے نقص کی تلافی اس کے ذریعہ ہوتی ہے (دیکھئے: "سجود سہو")۔

(۷) تدارک: عبادت کے کسی جز کو شرعی طور پر اس کے لئے مقررہ موقع کے بعد انجام دینا ہے۔

استدراک کبھی تو مذکورہ بالا میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوتا ہے اور بسا اوقات اس سے زائد کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، مثلاً نماز کے کسی

رکن کو چھوڑنے کی صورت میں مکلف اس کا تدارک کرے گا اور سجدۂ سہو کرے گا، اسی طرح اگر حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو روزہ رکھنے میں اپنے بچوں کے بارے میں اندیشہ ہو تو ان کے لئے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے، اور حنابلہ کے یہاں اور مشہور قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کے ذمہ قضاء اور فدیہ لازم ہے(۱)۔

دوم

۱۴ - اخبار و انشاء میں ہونے والے نقص کی تلافی:

جو شخص کوئی جملہ خبریہ یا جملہ انشائیہ بولے پھر اس کی سمجھ میں آئے کہ اس سے گفتگو میں غلطی ہوگئی ہے یا گفتگو کے اندر حقیقت میں نقص رہ گیا ہے یا اس سے کچھ زیادتی ہوگئی ہے یا اس کو یہ سمجھ میں آئے کہ اپنے سابقہ کلام کے خلاف کوئی بات کہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، بلکہ بعض حالات میں ایسا کرنا واجب ہوتا ہے، خاص طور پر جملہ خبریہ میں، کیونکہ وہ اپنی گفتگو میں آنے والے جھوٹ اور خلاف حق خبر کی تلافی اسی کے ذریعہ کرسکتا ہے، لیکن اگر کلام اول سے کسی کا کوئی حق ثابت ہوتا ہو مثلاً کسی نے قسم کھائی یا دوسرے پر بہتان باندھا یا دوسرے کے لئے اقرار کرلیا تو بعد کے مخالف کلام کے حکم میں تفصیل ہے، کیونکہ اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اول سے متصل ہو، اس کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت: دوسرا کلام اول سے تخصیص کے کسی طریقہ کے ذریعہ مربوط ہو، اس صورت میں ان دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوگا جہاں ممکن ہو، خواہ اس سے رجوع ممکن ہو جیسا کہ بیعت، یا رجوع ناممکن ہو جیسے کہ اقرار، اور اگر دوسرا کلام استثناء ہو تو مستثنیٰ کا حکم ثابت ہوگا اور وہ مستثنیٰ منہ کے حکم سے خارج ہوگا، مثلاً کوئی کہے اس کے میرے ذمہ دس ہیں سوائے تین کے، یا کہے: اس کو دس دے دو سوائے تین کے، تو ان دونوں مسئلوں میں باقی سات ہوگا۔

یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جن کی وجہ سے زبان سے کہی گئی بات کا حکم بدل جاتا ہے جیسے شرط، صفت، غایت، اور تمام تخصیص پیدا کرنے والے متصل امور۔

شرط کی مثال یہ قول ہے: میں نے تم کو سو دینار ہبہ کئے اگر تم کامیاب ہوگئے۔

صفت کی مثال یہ قول ہے: میں نے تم کو اس اسپ کی قیمت سے بری کردیا جو تمہارے پاس ہلاک ہوگیا۔

اور غایت کی مثال یہ ہے کہ وصی سے کہے: ایک ماہ تک اس کو روزانہ ایک درہم دو، یہ تمام تخصص پیدا کرنے والے امور پورے حکم کو یا بعض کو بدل دیتے ہیں۔

قرافی نے کہا ہے: قاعدہ یہ ہے کہ ہر ایسا کلام جو مستقل بالذات نہ ہو، اگر وہ مستقل بالذات کلام سے متصل ہوجائے تو اس کو غیر مستقل بالذات بنا دے گا، اور اسی طرح صفت، استثناء، شرط اور غایت وغیرہ ہیں، انہوں نے اسی قبیل سے اقرار کرنے والے کے اس قول کو قرار دیا ہے: "اس کا میرے ذمہ ایک ہزار شراب کی قیمت کا ہے"، اور اس کے بارے میں انہوں نے کہا ہے: اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اس حالت کے حکم میں ممکن ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ اقرار کرنے والے کا اس جیسا قول خارج ہوجائے: اس کے میرے ذمہ دس ہیں سوائے نو کے، کیونکہ اس صورت میں حنابلہ کے نزدیک اس کے ذمہ دس لازم ہوں گے، اور استثناء کا حکم ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نصف سے زائد کا استثناء جائز نہیں، اور یہی حکم ان کے نزدیک اس قول کا ہے: "اس کا میرے ذمہ ایک ہزار شراب کی قیمت کا ہے"(۱)، اور تخصیص پیدا کرنے والے

(۱) المغنی ۵/۹۳ طبع سوم۔

(۱) کشاف القناع ۶/۴۷۲۔

امور کے بارے میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

دوسری حالت: مستقل کلام کے ذریعہ حکم بدل جائے، اس کی مثال اقرار کرنے والے کا یہ قول ہے: "یہ گھر اس کا ہے اور اس کا یہ کمرہ میرا ہے"، اس صورت میں اس کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسرے جملہ میں آنے والی قید پر عمل کیا جائے گا، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ واو کے ذریعہ جو معطوف ہوتا ہے وہ معطوف علیہ کے ساتھ ایک جملہ کے حکم میں ہوتا ہے، اس کے برخلاف ابن عقیل کا مختار مذہب یہ ہے کہ اس قید پر عمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ واو کے ساتھ معطوف مستقل جملہ ہوتا ہے(۱)۔

مالکیہ کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کا مذہب حنابلہ کے مذہب کی طرح ہے(۲)۔

اگر اثبات یا امر میں "بل" کے ذریعہ عطف کیا جائے تو صدر الشریعہ نے کہا ہے: "بل" ماقبل سے اعراض اور مابعد کے حق میں تدارک کے طور پر اثبات کے لئے ہوتا ہے(۳)، لہذا اگر اس کا استعمال ایسی چیز میں ہو جس میں رجوع کرنا قابل قبول ہو مثلاً وصیت کرنا، یا تولیہ (ذمہ داری دینا) یا محض خبر دینا، تو پہلا کلام لغو اور دوسرا ثابت ہوگا، مثلاً اگر کہے: "اوصیت لزید بالف بل بالفین" (میں نے زید کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی بلکہ دو ہزار کی) تو صرف دو ہزار ثابت ہوں گے، یا امام کہے: "میں نے فلاں کو فلاں جگہ کا قاضی بنایا بلکہ فلاں کو قاضی بنایا" یا کوئی کہے: "میں زید کے پاس گیا بلکہ عمرو کے پاس"۔

اگر وہ چیز ایسی ہو جس میں رجوع کرنا قابل قبول ہو جیسے اقرار اور طلاق، تو اول کا حکم ثابت ہوگا اور اس کو باطل کرنا ناممکن ہے، لہذا اگر کہے: اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے بلکہ ایک کپڑا ہے تو سب (درہم و کپڑے) اس کے ذمہ لازم ہوں گے، اس لئے کہ دونوں الگ الگ جنس کے ہیں، اور اگر کہے: اس کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں بلکہ دو ہزار ہیں، تو دو ہزار ثابت ہوں گے، تفتازانی نے کہا ہے: اس لئے کہ اعداد میں تدارک کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اولاً جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے اس کی انفرادیت کی نفی کی جائے، اصل کی نفی مقصود نہیں ہوتی، تو گویا اس نے پہلے کہا تھا: اس کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں، اس کے ساتھ کچھ اور نہیں، پھر اس نے اس انفراد کا تدارک کر کے اس کو باطل کردیا۔ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے: "بلکہ تین ہزار ثابت ہوں گے"۔ حنفیہ کے یہاں اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی کہے: تم کو ایک طلاق بلکہ دو طلاقیں، تو اس سے مدخولہ عورت پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی، صاحب مسلم الثبوت اور اس کے شارح نے مسئلہ اقرار اور مسئلہ طلاق کے درمیان فرق کی توجیہ یوں کی ہے کہ اقرار سابق قول کے مطابق اخبار ہے، لہذا اس سے کچھ ثابت نہ ہوگا، اس لئے وہ اس خبر سے اعراض کرسکتا ہے جس کی اطلاع دی ہے اور اس کے بدلے دوسری خبر دے سکتا ہے، برخلاف انشاء کے، اس لئے کہ اس سے حکم ثابت ہوجاتا ہے اور اس کے ثبوت کے بعد اس کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے اعراض کرے(۱)۔

حنابلہ کے یہاں طلاق کے مذکورہ بالا مسئلہ میں صرف دو طلاقیں پڑیں گی، اسی طرح اقرار کے مسئلہ میں صرف دو ہزار لازم ہوں گے(۲)۔

دوسری صورت:

دوسرا کلام پہلے کلام کے کچھ حصہ کے بعد اور الگ ہو، اس کی دو

(۱) القواعد لابن رجب ص ۲۷۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۱۔
(۳) التوضیح ۱/ ۲۶۱۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۲۳، دیکھئے شرح مسلم الثبوت ۱/ ۲۳۲۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۶۷، ۶/ ۴۸۴۔

حالتیں ہیں:

پہلی حالت: ایسے کلام میں ہو جس سے رجوع ناممکن اور ناقابل قبول ہو، مثلاً اقرار اور عقود، ایسی صورت میں دوسرا اقرار یا دوسرا عقد پہلے سے رجوع کرنا نہیں ہوگا، مثلاً اگر ایک سو درہم کا اقرار کرے پھر تھوڑی دیر خاموش رہے جس میں بات کرنا ممکن ہو پھر کہے: دو سو نے ہیں یا کہے: ایک سو دو تک (دو ہزار ہیں) تو اس کے ذمہ ایک سو عدد دراہم فی الحال لازم ہوں گے۔

حالت دوم: ایسے کلام میں ہو جس سے رجوع کرنا ممکن ہو جیسے وصیت، اور امام کا کسی ایسے شخص کو معزول کرنا جس کی معزولی یا تقرری وہ کر سکتا ہے، البتہ اگر پہلے کلام سے رجوع کی یا اس کے ساتھ کسی شرط کو لاحق کرنے کی یا حال کے ساتھ مقید کرنے وغیرہ کی صراحت کر دے تو یہ پہلے کلام کے ساتھ ملحق مانا جائے گا اگرچہ یہ ظاہر نہ ہو کہ اس کا مقصد رجوع کرنا ہے، یہ صورت ادلۂ شرعیہ میں تعارض کے مشابہ ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق تبدیل کرنا ہے، اور اگر عام کے بعد خاص یا اس کے برعکس ہو تو ہر حال میں دوسرے پر عمل ہوگا، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک بسا اوقات خاص کو عام پر مقدم کیا جاتا ہے، خواہ خاص مقدم ہو یا مؤخر (۱)۔

---

(۱) قواعد الاحکام [illegible]، کشاف القناع [illegible]۔

استدلال

تعریف:

۱- استدلال کا معنی لغت میں دلیل طلب کرنا ہے (۱)، یہ "دلّه علی الطریق دلالة" سے ماخوذ ہے یعنی راستہ بتانا (۲)۔

اصولیین کے عرف میں اس کے کئی استعمال ہیں (۳) جن میں اہم ترین یہ ہیں:

اول: علی الاطلاق دلیل کا قائم کرنا ہے یعنی خواہ یہ دلیل نص ہو یا اجماع یا ان کے علاوہ ہو۔

دوم: نص، اجماع اور قیاس کے علاوہ دلیل ہو۔

ایک قول کے مطابق نص، اجماع اور قیاس کے علاوہ دلیل علت ہے، شربینی نے کہا ہے: "باب استفعال کئی معانی کے لئے آتا ہے، اور میرے نزدیک اس سے مراد یہاں (یعنی اس دوسرے اطلاق میں) بنانا اور اپنانا ہے یعنی یہ اشیاء دلیل بنائی گئی ہیں، رہا کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا معاملہ تو ان کا دلیل ہونا مجتہدین کے عمل یا اجتہاد کا نتیجہ نہیں، اور رہے استصحاب وغیرہ جن کو دلیل مانا جاتا ہے تو یہ ایسی چیز ہے جس کو امام نے اپنے اجتہاد کے تقاضے سے کہا ہے تو گویا اس نے اس کو دلیل بنایا ہے" (۴)۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، کلیات ابو البقاء [illegible] طبع دمشق۔

(۲) تاج العروس مادہ (دلل)۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۹۸-۴۹۹ [illegible]۔

(۴) جمع الجوامع مع تقریرات الشربینی ۲/ [illegible] طبع الازہر [illegible]۔

۲- اس دوسرے اطلاق کے اعتبار سے استدلال کے تحت مندرجہ ذیل دلائل آتے ہیں:

(۲،۱) قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی، یہ دونوں، "قیاس منطقی" کی انواع ہیں، قیاس اقترانی کی مثال: "**النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام**" (نبیذ نشہ آور ہے اور ہر نشہ آور حرام ہے)، نتیجہ یہ ہوگا کہ: "**النبيذ حرام**" (نبیذ حرام ہے)، اور قیاس استثنائی کی مثال: "**إن كان النبيذ مسكراً فهو حرام لكنه مسكر**" (اگر نبیذ مسکر ہے تو وہ حرام ہے لیکن وہ مسکر ہے)، نتیجہ یہ ہوگا کہ: "**فهو حرام**" (اس لئے وہ حرام ہے)، یا: "**إن كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر**" (اگر نبیذ مباح ہے تو وہ مسکر نہیں، لیکن وہ مسکر ہے)، نتیجہ یہ ہوگا کہ: "**فهو ليس بمباح**" (اس لئے وہ مباح نہیں)۔

(۳) قیاس عکس: سبکی نے لکھا ہے کہ یہ استدلال کی قبیل سے ہے، قیاس عکس یہ ہے: کسی چیز کے حکم کا عکس اس کے مثل کے لئے ثابت کرنا، کیونکہ ان دونوں کی علت ایک دوسرے کے برعکس ہوتی ہے جیسا کہ مسلم شریف کی حدیث میں ہے: "**وفي بضع أحدكم صدقة قالوا: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**"[1] (کسی آدمی کا شرمگاہ کو استعمال کرنا بھی صدقہ ہے، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم میں سے ایک شخص اپنی شہوت پوری کرتا ہے تو کیا اس میں ثواب ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، دیکھو تو اگر اس کو حرام میں صرف کرے تو وبال ہوگا کہ نہیں؟ اسی طرح جب حلال میں صرف کرتا ہے تو ثواب ہوگا)۔

(۴) ورمیہ کا قول ہے: دلیل کا تقاضا ہے کہ معاملہ اس طرح نہ ہو، اس صورت میں اختلاف کیا گیا ہے، یہ بات جب اس صورت میں پائی جائے جبکہ دوسری صورت میں کوئی پہلو مفقود ہو، دوسری صورت اس اصل پر باقی رہے گا جو دلیل کا تقاضا ہے۔

(۵) دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا، یعنی ماوردی، امتنانی تتبع کے مجتہد کو دلیل نہیں ملی لہذا اس کو دلیل کا نہ ملنا حکم کے نہ ہونے کی دلیل ہے، "المحلی" میں کہا ہے: اس میں اکثر کا اختلاف ہے۔

(۶) علماء کا قول ہے: سبب پایا گیا اس سے حکم پیدا کیا گیا، یا مانع موجود ہے یا شرط موجود نہیں ہے، اس لئے حکم موجود نہیں ہے، سبکی نے کہا ہے: اس میں اکثر کا اختلاف ہے۔

(۷) استقراء جزئی کے ذریعہ کلی پر استدلال کرنا ہے، سبکی نے کہا ہے: اگر استدلال صورت نزاع کے علاوہ تمام جزئیات کے ساتھ تام ہو تو اکثر کے نزدیک دلیل قطعی ہے، اور اگر ناقص ہو یعنی اکثر جزئیات کے ساتھ ہو تو یہ دلیل ظنی ہے، اور اس کو فقہاء کے یہاں "**إلحاق الفرد بالأغلب**" (فرد کو اکثر کے ساتھ لاحق کرنا) کہا جاتا ہے۔

(۸) **استصحاب** جیسا کہ سعد الدین نے اس کی تعریف کی ہے، یہ ہے: کسی ایسے امر کے باقی رہنے کا حکم دینا جو زمانہ اول میں تھا، اور اس کے نہ ہونے کا علم نہ ہو، اس پر تفصیلی بحث "استصحاب" کے تحت اور "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے، اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ استدلال نہیں ہے۔

(۹) **شرع من قبلنا** (شریعت سابقہ)، اس میں کچھ تفصیل ہے، جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ استدلال نہیں ہے۔

ان تو اقسام کو سبکی نے جمع الجوامع میں ذکر کیا ہے[1]۔

---

[1] حدیث: "**وفي بضع أحدكم...**" کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

[1] جمع الجوامع وشرح المحلی ۲/ ۳۴۲- ۳۴۵ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ العطار علی

(۱۰) حنفیہ کے یہاں استحسان کا اضافہ ہے، دوسرے فقہاء نے بھی اس سے استدلال کیا ہے لیکن وہ اسے دوسرا نام دیتے ہیں۔

(۱۱) مالکیہ کے یہاں "مصالح مرسلہ" کا اضافہ ہے، غزالی نے اس کا نام "استدلال مرسل" رکھا ہے(۱)، نیز اس کو "استصلاح" بھی کہا ہے دوسرے فقہاء نے بھی اس سے استدلال کیا ہے۔

(۱۲) استدلال ہی کے تحت "اصل کے معنی میں قیاس کرنا" بھی آتا ہے، جس کو "تنقیح مناط" کہتے ہیں۔

(۱۳) بزدوی کی کشف الاسرار میں ہے: استدلال: ذہن کا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونا ہے، اور ایک قول اس کے برعکس کا ہے، یہ قول علی الاطلاق کا ہے، اور ایک قول ہے: بلکہ مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کو تعلیل کہا جاتا ہے، اور اثر سے مؤثر کی طرف منتقل ہونے کو استدلال کہا جاتا ہے(۳)۔

۳- ان میں سے اکثر انواع پر تفصیلی بحث ان کی اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت ہے، نیز اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

فقہاء کے کلام میں بحث کے مقامات:

۴- فقہاء کے یہاں استدلال کا ذکر بہت سے مقامات پر ہے، مثلاً استقبال قبلہ کی بحث میں ہے: ستاروں، ہوا کے رخ اور بنی ہوئی محرابوں وغیرہ سے قبلہ پر استدلال کرنا۔ اور نماز کے اوقات کی بحث میں ہے: ستاروں اور سایہ کی مقدار سے دن رات کے اوقات اور نماز کے مقررہ اوقات پر استدلال کرنا۔ اور دعویٰ کی بحث میں ہے: شہادت، قرائن اور فراست وغیرہ سے حق پر استدلال کرنا۔

(۱) علی شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ۲/ ۲۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ جامعہ لیبیا، التوضیح علی التنقیح ۲/ ۱۰۱، ارشاد الفحول رص ۲۳۸، بنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۳۲۸۔

(۲) المستصفی ۲/ ۳۰۶ طبع بولاق۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۹۸، ۴۹۹ طبع کلکتہ۔

استراق سمع

تعریف:

۱- اہل لغت نے کہا ہے: استراق سمع سے مراد چھپ کر سننا ہے، اور قرطبی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے: وہ خفیہ طور پر سننا ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تجسس:

۲- تجسس: اس کا معنی باطنی امور کی تفتیش کرنا ہے، اور تجسس اور استراق سمع میں فرق حسب ذیل ہیں:

تجسس معین امور کی تلاش کرنا ہے، جن کو تلاش کرنے والا آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، جبکہ استراق سمع حاصل ہونے والی معلومات کو لے لینا ہے، نیز تجسس کی بنیاد مطلوبہ معلومات کے حصول کے لئے صبر و تانی پر ہے، جبکہ استراق سمع کی بنیاد جلد بازی پر ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ تجسس سے مراد دوسرے کی چیز کو معلوم کرنا ہے، اور اس کا اکثر استعمال بری چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے(۲)، جبکہ استراق سمع چلنے والے اقوال کو لے لینے کا نام ہے، خواہ خیر ہوں یا شر۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ، مفردات الراغب اصفہانی، المصباح، مادہ (سرق)۔

(۲) تفسیر قرطبی ۱۶/ ۳۳۳ [illegible] طبع دار الکتب المصریہ۔

ب- تجسس:

۳- تجسس استراق سمع سے عام ہے، فرمان نبوی: "ولا تجسسوا" کی تشریح میں "عون المعبود" میں ہے: "لا تطلبوا الشيء بالحاسة" یعنی حاسہ کے ذریعہ کوئی چیز طلب نہ کرو، جیسے استراق سمع اور قریب قریب یہی چیز مسلم کی شرح نووی، بخاری کی شرح فتح الباری اور عمدۃ القاری میں ہے(۱)۔

شرعی حکم:

۴- درحقیقت چوری چھپے سننا حرام ہے، زبان رسالت سے اس کی ممانعت کی گئی ہے، فرمان نبوی ہے: "من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون، أو يفرون منه، صب في أذنيه الآنك يوم القيامة" ولقولهﷺ: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا" (جو لوگوں کی بات پر کان لگائے، حالانکہ وہ اس کو ناپسند کر رہے ہوں یا اس سے بھاگ رہے ہوں، قیامت کے دن اس کے دونوں کانوں میں پگھلایا ہوا سیسہ ڈالا جائے گا، نیز فرمان نبوی ہے: "بدگمانی سے بچو، کیونکہ بدگمانی سب سے بڑا جھوٹ ہے، کسی کی باتوں پر کان مت لگاؤ، اور ٹوہ میں مت پڑو"(۲)، نیز اس لئے کہ لوگوں کے مکانات قابل احترام ہوتے ہیں، ناحق ان کی پردہ دری جائز نہیں۔

۵- اس ممانعت سے وہ حالات مستثنیٰ ہیں جن میں تجسس (جس کی حرمت بمقابلہ استراق سمع زیادہ سخت ہے) جائز ہے، مثلاً جان بچانے کے لئے تجسس یا استراق سمع کے علاوہ کوئی دوسر راستہ نہ ہو جیسے کسی معتمد نے خبر دی کہ فلاں ایک شخص کو ناحق قتل کرنے کے لئے تنہائی میں لے گیا تو اس صورت میں تجسس اور استراق سمع جو تجسس سے کم درجہ کی چیز ہے جائز ہے(۱)۔

اسی طرح فساد و بگاڑ بھی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی ولی امر معاشرہ کی خرابی اور فساد معلوم کرنے کی نیت سے چھپ کر سنے تاکہ اس کی اصلاح کرے، لہذا محتسب کے لئے چھپ کر سننا جائز ہے، نیز وہ اپنے جاسوس بھی چھپا سکتا ہے جو لوگوں کی خبریں اور ان کے حالات بتائیں، تاکہ ان کے تماشے اور حیلہ بازی کے طریقے کا علم ہو سکے، اور ان کی روشنی میں وہ ان کی بیخ کنی کے طریقے وضع کرے جن کے ذریعہ معاشرہ ان کے ضرر سے پاک ہو جائے، "نهاية الرتبة في طلب الحسبة" میں ہے "محتسب ایسے اوقات میں جن میں لوگ اس سے غافل ہوں بازاروں اور عام راستوں میں لازمی طور پر جائے اور وہاں اپنے جاسوس مقرر کرے، جو اس کے پاس خبریں اور لوگوں کے حالات پہنچائیں"(۲)، حضرت عمر بن خطابؓ رات کو مدینہ کی سڑکوں پر پہرہ دیتے، چھپ کر باتیں سنتے، مسلمانوں کی خبروں کی جستجو کرتے تاکہ ان کے حالات کا علم ہو، اور حاجت مند کی حاجت روائی کریں، مظلوم سے ظلم کو دفع کریں، اور بگاڑ کا پردہ فاش ہو تاکہ فوری طور پر اس کی اصلاح کریں، اس سلسلہ میں ان کے بے شمار واقعات ہیں(۳)۔

( ) حدیث: "ولا تحسسوا..." کی روایت بخاری، مسلم، مالک، احمد بن حنبل، ابوداؤد، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۲۲ طبع التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) عون المعبود ۴/ ۴۳۲ طبع ہندوستان، شرح النووی مع صحیح مسلم ۱۶/ ۱۱۹ طبع المطبعۃ المصریہ، فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶ طبع البہیہ المصریہ، عمدۃ القاری ۲۲/ ۱۴۶ طبع المنیریہ۔

(۱) عمدۃ القاری ۲۲/ ۱۴۶۔

(۲) نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص ۱۰ طبع لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر ۱۳۶۵ھ اور قریب قریب یہی چیز معالم القربة في أحكام الحسبة ص ۲۱۹ (طبع دار الفنون، کیمبرج ۱۹۳۷ء) میں ہے۔

(۳) سیرت عمر بن خطاب لابن الجوزی ص ۷۱، المغنی ۷/ ۳۰۱ طبع مکتبۃ الریاض، الخراج لابی یوسف ص ۱۴۱۔

چھپ کر سننے کی سزا:

۶- چونکہ بعض حالات کے علاوہ فی الجملہ چھپ کر سننا ممنوع ہے اور ممنوع کا ارتکاب موجب تعزیر ہے(۱)، اس لئے چھپ کر سننا ان حالات کے علاوہ جن میں اس کی اجازت دی گئی تو چھپ کر سننے والا تعزیر کا مستحق ہے۔

چھپ کر سننے کے تفصیلی احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تجسس)، باب الجہاد میں (قتل جاسوس)، اور نظر ولاحت میں (احکام النظر)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۷۷ طبع اول بولاق۔

استرجاع

تعریف:

۱- لغت میں استرجاع کا مادہ "رجع" ہے، یعنی لوٹ گیا۔

"استرجعت منه الشيء" دی ہوئی چیز کو واپس لیا۔

"استرجع الرجل عند المصيبة" یعنی اس نے مصیبت کے وقت "انا لله وانا اليه راجعون" پڑھا(۱)۔

فقہاء کے یہاں دو معانی میں مستعمل ہے:

الف- بمعنی واپس لینا، اور اسی مفہوم میں ان کا یہ قول ہے: خریدار کو عیب کی وجہ سے بیع کو فسخ کرنے کے بعد حق ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کو اس وقت تک اپنے پاس روکے رکھے جب تک کہ فروخت کنندہ سے ثمن کو واپس نہ لے لے(۲)، نیز ان کا یہ قول ہے بیع، فروخت شدہ سامان یا وہ سامان جس کو ثمن بنایا گیا ہو اس کے عیب کا علم اگر اس شخص کو ہو جائے جس کے پاس وہ عقد کے بعد پہنچ گیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کردے، اور جس کے قبضہ میں وہ سامان یا ثمن ہے تو اس سے اس کو واپس لے لے اگر باقی ہو، اور اگر اس کا لوٹانا مشکل ہو تو اس کا بدل حاصل کرلے(۳)، (دیکھئے: استرداد)۔

ب- مصیبت کے وقت "انا لله وانا اليه راجعون" کہنے

(۱) لسان العربیۃ مادہ (رجع)۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۵۶۔
(۳) کشاف القناع ۳/۲۲۷۔

کے معنی میں، اس سے متعلق کلام کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مصیبت کے وقت کب استرجاع مشروع ہے اور کب نہیں؟

۲- ہر چھوٹی بڑی مصیبت میں مبتلا ہونے کے وقت "استرجاع" مشروع ہے، اور اس کی دلیل فرمان باری ہے: "ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون"(۱) (اور ہم تمہاری آزمائش کریں گے کچھ خوف اور بھوک سے اور مال اور جان اور پھلوں کے کچھ نقصان سے اور صبر کرنے والوں کو خوشخبری سنا دیجئے کہ جب ان پر کوئی مصیبت پڑتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بے شک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور بے شک ہم اسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں، یہ لوگ وہ ہیں کہ ان پر نوازشیں ہوں گی ان کے پروردگار کی طرف سے اور رحمت اور یہی لوگ راہیاب ہیں)۔ انسان کے لئے ہر ایذا رساں اور نقصان دہ چیز کے وقت استرجاع اس لئے مشروع ہے کہ مروی ہے کہ: "أنه طفيء سراج رسول الله ﷺ فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون فقيل: أ مصيبة هي؟ قال: نعم، كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة"(۲) (رسول اللہ ﷺ کا چراغ گل ہوگیا تو آپ نے إنا لله وإنا إليه راجعون پڑھا، عرض کیا گیا: کیا یہ مصیبت ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں، جس چیز سے مسلمان کو تکلیف پہنچے وہ اس کے لئے مصیبت ہے)، نیز فرمان نبوی ہے:

(۱) سورۂ بقرہ ۱۵۵۔۱۵۷۔

(۲) حدیث: "كل شيء..." کی روایت عبد بن حمید اور ابن ابی الدنیا نے تعزیت کے باب میں عکرمہ سے کی ہے، دیکھئے الدر المنثور (۱/ ۱۵۷ طبع المیمنیہ)۔

"ليسترجع أحدكم في كل شيء، حتى في شسع نعله، فإنها من المصائب"(۱) (تم میں سے ہر شخص ہر چیز میں استرجاع کرے یہاں تک کہ جوتے کے تسمہ کے ٹوٹنے میں بھی، اس لئے کہ وہ بھی ایک مصیبت ہے)۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں۔

۳- مصائب کے وقت استرجاع کی حکمت اللہ کی بندگی اور وحدانیت کا اقرار، آخرت کی تصدیق، اللہ کی طرف رجوع، اس کے فیصلہ سے رضامندی اور اس کے ثواب کی امید رکھنا ہے(۲)، اور اسی لئے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته، وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه"(۳) (جس نے مصیبت کے وقت استرجاع کیا، اللہ تعالی اس کی مصیبت کی تلافی کرے گا، اور اس کی عاقبت بنا دے گا، اور اس کے لئے پسندیدہ اور بہتر بدل مقرر کرے گا)۔

۴- استرجاع کب جائز نہیں؟ یہ معلوم ہے کہ استرجاع قرآن کی آیت کا ایک ٹکڑا ہے، اور ناپاک کے لئے قرآن کے کسی حصہ کی تلاوت، خواہ آیت کا ٹکڑا ہی ہو، حرام ہے۔ فقہاء نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے: جنبی اور حیض یا نفاس والی عورت کے لئے قرآن کے کسی

(۱) حدیث: "ليسترجع أحدكم..." کی روایت ابن السنی (عمل الیوم واللیلۃ رص ۱۵۵ طبع المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے البتہ ابو ادریس خولانی کی مرسل روایت جس کے رجال ثقہ کے رواۃ ہیں اس کے لئے مؤید ہے (الفتوحات الربانیہ ۴/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ)۔

(۲) الفتاوی لابن حجر ۲/ ۲۰، المجموع شرح المہذب ۵/ ۱۲۷، المغنی ۲/ ۴۰۹، تفسیر نیساپوری بر حاشیہ طبری ۲/ ۲۰۔

(۳) حدیث: "من استرجع..." کی روایت طبرانی نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کہا ہے: اس میں علی بن ابی طلحہ ہیں جو ضعیف ہیں (۲/ ۳۳۱ طبع القدسی)۔

حصہ کی اگرچہ تھوڑا ہو یہاں تک کہ آیت کے ٹکڑے کی بھی تلاوت کرنا حرام ہے، اور اگر فقہ یا کسی اور موضوع کی کتاب پڑھ رہا ہو جس میں آیت سے استدلال کیا گیا ہو تو اس کے لئے آیت کا پڑھنا حرام ہے اس لئے کہ استدلال کے لئے قرآن مقصود بالذات ہے، اور اگر قصد قرآن پڑھنے کا نہ ہو تو کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے: جنبی اور حیض ونفاس والی عورت مصیبت کے وقت "انا للہ وانا الیہ راجعون" پڑھ سکتے ہیں اگر قرآن پڑھنا مقصود نہ ہو"(۱)۔

استرجاع کا شرعی حکم:

۵- فقہاء لکھتے ہیں کہ استرجاع دو امور پر مشتمل ہے:

الف- زبان سے کہنا یعنی مصیبت کے وقت "انا للہ وانا الیہ راجعون" کہے، یہ مستحب ہے۔

ب- دل کا عمل یعنی اللہ کے حوالے کرنا، نیز صبر اور توکل وغیرہ، اور یہ واجب ہے(۲)۔

استرداد

تعریف:

۱- استرداد کا معنی لغت میں واپسی کا مطالبہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "استرد الشيء وارتده" اس نے اس شئی کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ اور کہا جاتا ہے: "وهب هبة ثم ارتدها" (ہبہ کیا پھر اس کو واپس کرلیا) اور کہا جاتا ہے: "استرده الشيء" اس سے واپس کرنے کی درخواست کی(۱)۔

فقہی استعمال لغوی استعمال سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رد:

۲- رد کسی چیز کو پھیرنا اور لوٹانا ہے، اس سے رد بسا اوقات استرداد کا اثر ہوتا ہے، اور کبھی استرداد کے بغیر رد ہوتا ہے۔

ب- ارتجاع، استرجاع:

۳- کہا جاتا ہے: "رجع في هبته" ہبہ کو اپنی ملکیت میں واپس لے لیا، ارتجع اور استرجع بھی اسی معنی میں ہیں، کہا جاتا ہے: "استرجعت منه الشيء" میں نے اس سے اپنی دی ہوئی چیز

---

(۱) المجموع شرح المہذب ۲/ ۱۶۲، الانصاف للمرداوی ۱/ ۲۴۳، البحر الرائق ۱/ ۲۰۹۔

(۲) تصحیح الفروع لابن سلیمان المقدسی ۱/ ۱۹۳، تفسیر نیسابوری ۲/ ۲۱۔

(۱) لسان العرب مادہ (ردد)۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۲۰۳ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۳ طبع جمالیہ۔

واپس لے لی۔

اس سے معلوم ہوا کہ لغت اور اصطلاح میں استرداد، ارتجاع اور استرجاع، ایک ہی معنی میں ہیں (۱)۔

استرداد کا شرعی حکم:

۴- استرداد جائز تصرفات میں سے ہے، اور کبھی واجب ہو جاتا ہے مثلاً بیوع فاسدہ میں جہاں فسخ واجب ہوتا ہے اگر سامان موجود ہو تو بعینہ واپس لیا جائے گا اور اگر ضائع ہو چکا ہو تو اس کی قیمت خواہ کتنی ہی ہو بائع کو واپس کی جائے گی اور ثمن مشتری کو واپس کیا جائے گا، یہ حکم فی الجملہ ہے ورنہ کچھ اختلاف ہے تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (فسخ، بطلان) اس لئے کہ فسخ کرنا شریعت کا حق ہے۔

کبھی واپس مانگنا حرام ہوتا ہے، مثلاً کسی نے صدقہ نکالا تو اس کے لئے اس کا واپس مانگنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "جس نے صدقہ کے طور پر ہبہ کیا، وہ اس کو واپس نہیں لے گا"، نیز اس لئے کہ مقصد ثواب تھا جو حاصل ہو چکا ہے (۲)۔

حق استرداد کے اسباب:

استرداد کے مختلف اسباب ہیں، مثلاً: استحقاق، غیر لازم تصرفات، عقد کا فساد وغیرہ، اس کی تفصیل یہ ہے:

اول- استحقاق:

۵- استحقاق (عام معنی کے اعتبار سے) یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادۃ (رد)، مغنی المحتاج ۲/ ۵۲۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، المغنی ۵/ ۶۷۱ طبع الریاض۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۳۰۸، ۱۰۰ طبع الریاض، البدائع ۵/ ۲۹۹، ۳۰۵، ۶/ ۲۱۶ طبع الجمالیہ، القواعد لابن رجب رص ۵۳، المقدمات الممہدات ۲/ ۲۱۶، المغنی

میں یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ دوسرے کا واجب حق ہے، اس تعریف میں غصب اور چوری داخل ہیں، لہذا جس شخص سے سامان کو غصب کیا گیا ہے یا جس شخص کا سامان چوری کیا گیا ہے اس کو واپسی کے مطالبہ کا حق ہے، اور غصب کرنے والے اور چوری کرنے والے پر غصب کردہ سامان اور چوری کے سامان کو اس کے مالک کے حوالے کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" (۱) (جس کے ہاتھ میں کوئی چیز گئی وہ اس کا ذمہ دار ہے یہاں تک کہ اس کو ادا کردے)۔

اور اس تعریف میں مشتری کے پاس مبیع میں استحقاق کا نکل آنا یا موہوب لہ کے پاس شی موہوب میں استحقاق کا نکل آنا بھی داخل ہے، چنانچہ اس عقد کو فسخ کرنا اور (مبیع یا موہوب اس کے مالک کو) واپس کرنا واجب ہے، یہ قول شافعیہ وحنابلہ کا ہے، اس لئے کہ اصح قول کے مطابق ان کے یہاں عقد فاسد ہے جب کہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک مالک کی اجازت پر عقد موقوف ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل ایک قول موقوف ہونے کا بھی ہے۔

جب بیع فسخ ہو جائے گی تو خریدار کو اپنا ثمن واپس مانگنے کا حق ہے، البتہ استحقاق بینہ کے ذریعہ ہو یا اقرار کے ذریعہ اس میں کچھ تفصیل ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (استحقاق) میں دیکھی جائے (۲)۔

= ۵/ ۱۸۳ طبع الریاض، الہدایہ ۳/ ۲۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) حدیث: "علی الید..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲ طبع عیسی الحلبی) اور ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۸۲ شائع کردہ السلفیہ) نے کی ہے ابن حجر نے اس میں یہ علت بتائی ہے کہ راوی حدیث سمرہ سے حسن کے سماع کے بارے میں اختلاف ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، ۴/ ۱۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۸۳، ۲۰۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶۵، فتح الجلیل ۳/ ۵، ۵۲۳، الدسوقی ۳/ ۶۱، ۴۲، الحطاب ۵/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۷ اور اس کے بعد

دوم-غیر لازم تصرفات:

غیر لازم تصرفات مختلف انواع کے ہیں، مثلاً:

۶- الف-عقود غیر لازمہ: وہ عقود جن میں اصل کے اعتبار سے یہ صلاحیت ہے کہ عاقدین میں سے کوئی رجوع کرلے، مثلاً ودیعت، عاریت، مضاربت، شرکت اور وکالت، یہ عقود غیر لازم ہیں، اور ان میں فی الجملہ رجوع کرنا جائز ہے، ان کے فسخ ہونے پر مالک کو واپس مانگنے کا حق ہوگا اور مطالبہ پر لوٹانا واجب ہوگا اس لئے کہ یہ امانتیں ہیں جن کا لوٹانا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها" (۱) (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔ اور اسی وجہ سے اگر مطالبہ کے بعد ان کو روک لے اور ضائع ہوجائیں تو ضامن ہوگا، اور اگر اس کی طرف سے بغیر تعدی یا کوتاہی کے ہلاک ہوجائیں تو ضامن نہیں۔

یہ احکام فی الجملہ متفق علیہ ہیں، اگر شرعی طور پر تمام شرائط موجود ہوں مثلاً مضاربت میں راس المال نقد ہوجائے۔

اگر واپس مانگنے میں ضرر ہو تو ضرر کے زوال تک موقوف ہوگا، مثلاً زمین کاشت کے لئے عاریت پر لی گئی ہو اور عاریت پر دینے والا واپس لینا چاہے تو کھیتی کی کٹائی تک واپسی کا مطالبہ موقوف رہے گا۔

کسی عمل یا مدت کے ساتھ مقید عاریت کا سامان مالکیہ کے نزدیک واپس نہیں لیا جائے گا تا آنکہ وہ مدت پوری ہوجائے یا کام ختم ہوجائے (۲)۔

ان تصرفات میں واپس مانگنے کا یہ حکم فی الجملہ ہے، اس میں بہت کچھ تفصیلات ہیں جو اپنے اپنے موضوعات میں ملیں گی۔

۷-ب-وہ عقود جن میں خیار ہے: مثلاً خیار شرط، خیار عیب وغیرہ، بہت ہیں، جن میں اہم ترین بیع اور اجارہ ہیں۔

بیع میں خیار شرط کی مدت کے دوران عقد لازم نہیں اور جس کو خیار حاصل ہے اس کو فسخ کرنے اور لوٹانے کا حق ہے، بدائع الصنائع میں ہے: خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا غیر لازم بیع ہے، اس لئے کہ خیار عقد کے لزوم سے مانع ہوتا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: بیع یا تو عقد ہے یا خیار ہے، نیز اس لئے کہ خیار فسخ یا اجازت دینے کا اختیار دیتا ہے، اور یہ لزوم سے مانع ہوتا ہے، بقیہ مذاہب میں بھی یہی حکم کچھ تفصیلات کے ساتھ ہے (۱)۔

اسی طرح خیار عیب عقد کو غیر لازم اور فسخ کے قابل بنا دیتا ہے، لہذا جب خریدار بیع کو خیار عیب کے ذریعہ توڑ دے تو عقد فسخ ہوجائے گا، اور خریدار مبیع کو عیب کی حالت کے ساتھ فروخت کنندہ کو واپس کردے گا اور ثمن واپس مانگے گا۔

اور اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا مشتری کو حق ہے کہ عیب دار مبیع کو اپنے پاس روک لے اور اس میں پائے جانے والے عیب کا تاوان بائع سے وصول کرے۔ چنانچہ حنفیہ وشافعیہ اس کو یہ حق نہیں دیتے، بلکہ اس کو صرف یہ حق ہے کہ وہ سامان کو واپس کرے اور ثمن واپس مانگے یا عیب دار سامان کو اپنے پاس رکھے اور نقصان کا

= کے صفحات، الاشباہ للسیوطی رص ۲۳۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۴۳، ۴۰۱، القواعد لابن رجب رص ۳۸۳، الکافی ۲/ ۱۰۸۶، المہذب ۲/ ۳۸۵، الہدایہ ۳/ ۱۲۸، المغنی ۵/ ۲۳۸، ۲۵۳۔

(۱) سورۂ نساء ۵۸۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۴۳۴، ۴۷۶، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، ۲۷۰، ۳۱۹، ۴۷۰، المہذب ۱/ ۳۶۶، ۳۷۰ طبع دار المعرفہ، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۰۵۔

= ۳۱۵، ۳۲۱ طبع دار الفکر، المغنی ۳/ ۵۹۵ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/ ۱۸۲ طبع النصر الحدیثہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۶ طبع دار المعرفہ، منح الجلیل ۳/ ۹۴۹، ۲۹۳ طبع النجاح، الحطاب ۵/ ۳۳، الخرشی ۳/ ۲۵۵، ۲۶۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳، ۲۸۹، الہدایہ ۳/ ۳۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۹ طبع مصطفی الحلبی، الجواہر ۲/ ۵۳، منح الجلیل ۲/ ۷۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵۰، المہذب ۱/ ۲۹۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۷۔

تاوان نہ مانگے، اس لئے کہ نفس عقد میں اوصاف کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ فروخت کنندہ مقررہ ثمن سے کم میں اپنی ملکیت سے اس سامان کو الگ کرنے پر راضی نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے اس کو ضرر ہوگا، اور خریدار کے لئے ممکن ہے کہ سامان کو واپس کرکے اپنے سے ضرر کو دور کرے۔

حنابلہ کے یہاں خریدار کو اختیار ہے کہ سامان کو واپس کردے اور قیمت واپس لے لے یا سامان کو رکھ لے اور عیب کا تاوان وصول کرے۔

مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے: اگر عیب معمولی غیر مؤثر ہو تو اس میں کچھ نہیں، اور نہ اس کی وجہ سے مبیع لوٹا سکتا ہے، اور اگر عیب قیمت میں اثر انداز ہو تو اس کا تاوان واپس لے گا اور اگر عیب بہت ہو تو سامان کو واپس کردینا واجب ہے لیکن اگر وہ اس کو روک لے تو اس کو نقصان کا بدل وصول کرنے کا حق نہیں اور خیار عیب میں تفصیل ہے جس کو اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

یہ بعض خیار کی مثالیں تھیں جو عقد کو غیر لازم بنادیتے ہیں اور ان کی وجہ سے واپس مانگنے کا حق ثابت ہوجاتا ہے۔

کچھ اور خیار بھی ہیں جو بیع پر آتے ہیں مثلاً خیار تعیین، خیار غبن، خیار تدلیس، ان کی تفصیل اصطلاح (خیار) میں ہے۔

۸ – عقد اجارہ میں بھی "خیار" آتا ہے اور اس کی وجہ سے فسخ کرنے اور واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے، اس لئے اگر کسی نے گھر کرایہ پر لیا اور اس میں نیا عیب ملا جس سے رہائش میں ضرر ہے تو اس کو فسخ کرنے اور واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا[۱]۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۲۹، المہذب ۱/ ۴۰۷، منتہی الارادات ۲/ ۷۵، منح الجلیل ۳/ ۲۹۶۔

سوم: اجازت کے نہ ہونے کے وقت عقد کا موقوف ہونا:

۹ – اس کی مشہور ترین مثال فضولی کی بیع ہے کہ وہ ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوتی۔ البتہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی اور اگر رد کردے تو ختم ہوجائے گی اگر مالک فروخت کی اجازت دے دے تو فضولی وکیل کے درجہ میں ہوجائے گا، اور فروخت کردہ شی کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہوجائے گی اور ثمن مالک کے لئے ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت کا بدل ہے۔

فضولی کی بیع حنفیہ کے نزدیک خریدار کی طرف سے اور فضولی کی طرف سے فسخ کے قابل ہے، اگر فضولی اس کو اجازت سے قبل فسخ کردے تو فسخ ہوجائے گی، اور فروخت کردہ سامان کو واپس لے گا اگر حوالے کرچکا ہے، اور مشتری فروخت کنندہ سے ثمن واپس لے گا اگر اس کو نقد دے دیا ہے، اسی طرح اگر خریدار اس کو فسخ کردے تو فسخ ہوجائے گی۔

مالکیہ کے نزدیک وہ فضولی کی طرف سے اور مشتری کی طرف سے لازم ہوگی، اور مالک کی طرف سے ختم ہوسکتی ہے[۱]۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ فضولی کی بیع باطل ہے، اس کا رد کرنا واجب ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے[۲]۔ اس میں بہت تفصیل ہے (دیکھئے: فضولی، بیع)۔

چہارم: عقد کا فاسد ہونا:

۱۰ – حنفیہ کے یہاں عقد باطل اور عقد فاسد میں فرق ہے، ان کے نزدیک عقد باطل وہ ہے جو اصل یا وصف کسی اعتبار سے مشروع نہ ہو

(۱) البدائع ۵/ ۱۴۸، ۱۵۱، منح الجلیل ۲/ ۸۱۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۶۹، المغنی ۴/ ۲۲۷۔

اور عقد فاسد وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو۔ باطل و فاسد میں سے ہر ایک کے اعتبار سے واپس مانگنے کا حکم تفصیل ذیل سے ظاہر ہوگا:

عقد باطل کا شرعاً کوئی وجود نہیں ہوتا، اس سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا کوئی اثر نہیں، اور عاقدین میں کوئی بھی دوسرے کو اس کے نافذ کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔

بیع کے بارے میں کاسانی کہتے ہیں: اس بیع (باطل) کا تحقق کوئی حکم نہیں، اس لئے کہ حکم موجود کے لئے ہوتا ہے، اس بیع کا صرف صورت کے لحاظ سے وجود ہے (کوئی اور وجود نہیں)، اس لئے کہ تصرف شرعی کا اہلیت اور محل کے بغیر شرعاً کوئی وجود نہیں، جیسا کہ حقیقی تصرف کا کوئی وجود حقیقۃً اہل اور محل کے بغیر نہیں ہوتا، اس کی مثال مردار، خون اور اس چیز کی بیع ہے جو مال نہیں (۱)۔

چونکہ عقد باطل کا شرعاً کوئی وجود نہیں اور نہ ہی کوئی اثر ظاہر ہوتا ہے، لہذا اگر فروخت کنندہ اپنے اختیار سے فروخت کردہ سامان کو خریدار کے حوالے کردے یا خریدار اپنے اختیار سے ثمن فروخت کنندہ کے حوالے کردے تو فروخت کنندہ فروخت کردہ سامان کو اور خریدار ثمن کو واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ بیع باطل سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی گرچہ قبضہ ہو جائے، اسی وجہ سے اگر خریدار اس میں فروخت یا ہبہ یا عتق کا کوئی تصرف کرے تو اس تصرف کی وجہ سے فروخت کنندہ کے لئے خریدار دوم کے ہاتھ سے فروخت کردہ سامان کو واپس لینا ممنوع نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع باطل نے خریدار کے حق میں ملکیت کو منتقل نہیں کیا، لہذا خریدار نے ایسے مال کو بیچا ہے جس کا وہ مالک نہیں (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۴/ ۱۱۰ طبع سوم۔

(۲) فتاوی خانیہ برحاشیہ الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۳۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

۱۱ - عقد فاسد اگرچہ اصل کے لحاظ سے مشروع ہوتا ہے، تاہم وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہوتا ہے، اسی لئے قبضہ کی وجہ سے فی جملہ ملکیت حاصل ہوتی ہے تاہم یہ ملکیت غیر لازم ہوتی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے فسخ کی مستحق ہوتی ہے اس لئے کہ فسخ میں فساد کو ختم کرنا ہے اور فساد کو ختم کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اور بیع فاسد میں فسخ کی صورت میں یہ لازم ہوتا ہے کہ فروخت کردہ شی فروخت کنندہ کو واپس کی جائے، اور ثمن خریدار کو واپس کیا جائے، یہ اس صورت میں ہے جب فروخت کردہ سامان خریدار کے ہاتھ میں موجود ہو۔

اگر خریدار نے سامان کے اندر فروخت یا ہبہ کا تصرف کردیا تو دونوں میں سے کوئی بھی اس کو فسخ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ قبضہ کے ذریعہ خریدار اس کا مالک ہو گیا ہے، لہذا اس میں اس کے سارے تصرفات نافذ ہوں گے، اور اس کی وجہ سے فروخت کنندہ کا واپس لینے کا حق ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس سے بندے کا حق متعلق ہو گیا اور واپس مانگنا شریعت کا حق ہے، اور جہاں بھی اللہ کا حق اور بندے کا حق جمع ہوں، بندے کا حق غالب ہوتا ہے کہ بندہ محتاج ہے (۱)، خواہ یہ تصرف قابل فسخ ہو یا ناقابل فسخ۔ البتہ اجارہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ وہ فروخت کنندہ کا واپس لینے کا حق ختم نہیں کرتا، کیونکہ اجارہ عقد ضعیف ہے جو عذر کی وجہ سے فسخ ہو جاتا ہے، اور خریداری کا فاسد ہونا عذر ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

۱۲ - جمہور کے نزدیک عقد فاسد اور عقد باطل کے درمیان فرق نہیں، ان کے نزدیک دونوں ایک ہیں، اس کے ذریعہ سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی، خواہ اس کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو، فروخت کردہ سامان کو فروخت کنندہ کے حوالے کرنا اور ثمن کو خریدار کے حوالے کرنا لازم ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ فروخت کردہ سامان خریدار کے

(۱) الزیلعی ۴/ ۶۴، ابن عابدین ۴/ ۱۳۳ طبع سوم ودرر الحکام ص ۲۰۵۔

ہاتھ میں باقی ہو۔

اور اگر خریدار نے اس میں فروخت یا ہبہ کا تصرف کر دیا ہو تو ان کے درمیان اختلاف ہے: شافعیہ و حنابلہ کے یہاں خریدار کا یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، فروخت کنندہ کو فروخت کردہ سامان کے واپس لینے کا اور خریدار کو ثمن کے واپس لینے کا حق ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک بیع فاسد میں مبیع کا اس کے مالک کو لوٹانا واجب ہے اگر وہ فوت نہ ہوچکی ہو مثلاً فروخت کی وجہ سے یا تعمیر یا درخت لگانے کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے نہ نکل جائے، اور اگر خریدار کے ہاتھ سے وہ سامان فوت ہوچکا ہو تو اگر بیع کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہو خواہ مذہب مالکی کے علاوہ میں ہو تو جس ثمن پر بیع ہوئی ہے اسی پر نافذ قرار پائے گی، اور اگر بیع کا فاسد ہونا مختلف فیہ نہ ہو بلکہ اس کے فاسد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو تو خریدار قبضہ کے وقت کی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو اور مثلی ہے تو مثل کا ضامن ہوگا اگر اس مثلی کو کیل یا وزن کے ذریعہ بیچا گیا ہو اور اس کے کیل یا وزن کا علم ہو اور اس کا پایا جانا بھی محال و دشوار نہ ہو، ورنہ جس دن اس کے خلاف واپس کرنے کا فیصلہ ہوا ہے اس دن کی قیمت کا ضامن ہوگا(۱)۔

پنجم: مدت عقد کا ختم ہونا:

۱۴ - مدت کے ساتھ مقید عقود میں عقد کی مدت ختم ہونے سے واپس مانگنے کا حق ثابت ہوتا ہے، چنانچہ عقد اجارہ میں کرایہ پر دینے والے کے لئے جائز ہے کہ مدت اجارہ ختم ہونے پر اپنی چیز واپس مانگ لے، مثلاً کسی نے تعمیر کے لئے زمین کرایہ پر لی اور درخت لگایا اور مدت اجارہ ختم ہوگئی تو کرایہ دار کے ذمہ لازم ہے کہ مکان اور درخت اکھاڑ لے اور زمین خالی کر کے اس کے مالک کے حوالے کرے، کیونکہ زمین اس کے مالک کو مکان اور درخت کے بغیر واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ مکان اور درخت کی کوئی ایسی حالت نہیں جو قابل انتظار ہو اور جہاں پہونچ کر وہ ختم ہوجاتے ہیں، اور اجرت کے ساتھ یا اجرت کے بغیر ہمیشہ ہمیش ان کو چھوڑ دینے میں زمین والے کا ضرر ہے، لہذا فوری طور پر ان کو اکھاڑنا متعین ہے، الا یہ کہ زمین والا یہ پسند کرے کہ اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت دے کر اس کا مالک ہوجائے (اور یہ مکان اور درخت کے مالک کی رضامندی سے ہوگا الا یہ کہ ان کے اکھاڑنے میں زمین میں نقص پیدا ہوجائے تو اس صورت میں اس کی رضامندی کے بغیر ان دونوں کو اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے) یا علی حالہ اس کے چھوڑنے پر رضامند ہوجائے، اس صورت میں مکان اس کا اور زمین اس کی ہوگی، اس لئے کہ حق اسی کا ہے، جس کو وصول کرنے کا اس کو اختیار ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ درخت اور عمارت کا اس کی قیمت کے بدلہ مالک بن جائے یا اجرت پر اس کو چھوڑ دے یا اس کو اکھاڑے اور نقص کا ضمان لے بشرطیکہ اس کے مالک نے اس کو نہ اکھاڑا ہو، اسی کے مثل شافعیہ کا مذہب بھی ہے الا یہ کہ زمین والے نے مدت ختم ہونے پر اکھاڑنے کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک درخت والے کو مدت کے ختم ہونے کے بعد اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اور زمین والے کے لئے جائز ہے کہ اگلی مدت کے لئے اس کو کرایہ پر دے دے، یہ درخت لگانے اور مکان بنانے سے متعلق حکم ہے۔

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۷۱، طبع دار الفکر، الکافی ۲/ ۲۴۳ ۔ ۲۴۵، المہذب ۱/ ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۵۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۵، الزیلعی ۵/ ۱۱۴، ۱۱۵، منتہی الارادات ۲/ ۳۸۱، المہذب ۱/ ۴۱۱، منح الجلیل ۳/ ۸۱۸۔

کھیتی کے بارے میں اگر مدت پوری ہو جائے اور کھیتی پکی نہ ہو تو اس حالت میں کرایہ پر دینے والا اپنی زمین واپس نہیں لے سکتا، بلکہ کٹائی تک کھیتی کو اپنے حال پر چھوڑے گا، اور مالک کو اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ کھیتی کی ایک متعین حد ہے، اس میں جانبین کی رعایت ممکن ہے۔

شافعیہ کے یہاں فی الجملہ یہی حکم ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں یہ قید ہے کہ کرایہ دار کی طرف سے کوتاہی نہ ہو، اگر اس کی طرف سے کوتاہی ہوئی تو اس کو اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، یہی شافعیہ کی رائے مطلق کھیتی میں ہے یعنی وہ کھیتی جس کی مدت کی تعیین نہ ہوئی ہو، اس صورت میں ان کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ اس کو منتقل کر کے اپنی ملکیت میں لے لے، اور اگر زمین کھیتی ہو اور اکھاڑنے کی شرط ہو تو کھیتی والے کو اکھاڑنے پر مجبور کرسکتا ہے، اور اگر شرط نہ ہو تو دو قول ہیں: مجبور کیا جائے، نہ مجبور کیا جائے، اور مالکیہ کے نزدیک کٹائی تک اس کا باقی رہنا لازم ہے (۱)۔

اس کی تفصیل (اجارہ) میں دیکھی جائے۔

ششم: اقالہ (بیع کے مکمل ہونے کے بعد باہمی رضامندی سے اس کو ختم کردینا):

۱۴ - اقالہ کو خواہ فسخ مانا جائے یا بیع اس کی وجہ سے واپس لینے کا حق ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ جائز تصرفات میں سے ہے، فرمان نبوی ہے: "من أقال مسلما أقال الله عثرته يوم القيامة" (۲) (جو کسی مسلمان کے ساتھ اقالہ کا معاملہ کرے، اللہ تعالی قیامت کے دن اس کی لغزش سے درگذر کرے گا)۔

اقالہ کا مقصد ہر حق کو حق دار کے پاس لوٹانا ہے، چنانچہ خرید وفروخت میں اقالہ کے تقاضے سے فروخت کردہ سامان فروخت کنندہ کے پاس، اور ثمن خریدار کے پاس لوٹ آتا ہے۔

فی الجملہ ثمن اول یا اس کے مثل کو لوٹانا واجب ہے ثمن کو اضافہ یا نقص کے ساتھ یا دوسری جنس سے لوٹانا جائز نہیں، اس لئے کہ اقالہ کا تقاضا ہے کہ معاملہ کو سابقہ حالت پر لوٹا دیا جائے، اور ان میں سے ہر ایک اپنے سابقہ حق پر لوٹ آئے۔

یہ امر فی الجملہ متفق علیہ ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اقالہ اس چیز کے ساتھ جائز ہے جس کو دونوں نے طے کیا ہے جیسا کہ بیع جدید (۱)۔

ہفتم: افلاس:

۱۵ - قرض خواہوں کا حق دیوالیہ کے مال سے متعلق ہوتا ہے، اور فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر خریدار پر دیوالیہ ہونے کی وجہ سے حجر (پابندی) عائد ہو جائے اور ابھی اس نے فوری واجب الاداء ثمن کو ادا نہ کیا ہو (اور مبیع بائع کے قبضہ میں ہی ہو) تو بائع کے لئے جائز ہے کہ فروخت شدہ سامان کو روک لے، اور وہ بقیہ قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔

لیکن اگر خریدار نے مبیع پر قبضہ کر لیا ہو اور ثمن ادا نہ کیا ہو، پھر اس پر دیوالیہ ہونے کی وجہ سے پابندی لگ جائے اور فروخت کنندہ مفلس کے ہاتھ میں اپنا فروخت کردہ مال بعینہ پالے تو وہ بقیہ قرض خواہوں

---

(۱) البدائع ۴/ ۲۲۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۸۲، المہذب ۱/ ۴۱۰، ۴۱۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: "من أقال مسلماً ..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۱ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۳/ ۲۹۰ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) نے کی ہے، حاکم نے شیخین کی شرط پر اس کی تصحیح کی ہے اور ابن دقیق العید نے کہا ہے یہ شیخین کی شرط پر ہے (فیض القدیر ۶/ ۷۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۱۹۳، الہدایہ ۳/ ۵۴، اسنی المطالب ۲/ ۷۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۲۹۰، منح الجلیل ۲/ ۷۰۵، الدسوقی ۳/ ۱۵۶۔

سے سامان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور مبیع پر خریدار کے قبضہ کر لینے سے بائع کا حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "**من أدرک ماله عند إنسان أفلس فهو أحق به**"(۱) (جو شخص اپنی چیز کسی آدمی کے پاس پائے جو مفلس (دیوالیہ) ہوگیا ہو تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے)، اور یہی حضرت عثمان اور حضرت علی کا قول ہے، ابن منذر نے کہا ہے: "ہمارے علم کے مطابق صحابہؓ میں سے کسی نے ان دونوں حضرات کی مخالفت نہیں کی ہے پھر اگر فروخت کنندہ چاہے تو اس کو خریدار سے واپس لے کر بیع کو فسخ کردے اور اگر چاہے تو اس کو چھوڑ دے اور اپنے ثمن کے ساتھ بقیہ قرض خواہوں کا حصہ دار بن جائے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، البتہ عین مبیع کو واپس لینے کی مقررہ شرائط کی رعایت کی جائے گی، مثلاً مبیع کا مشتری کی ملکیت میں باقی رہنا، اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی ہو، اس سے کوئی حق متعلق نہ ہو وغیرہ(۲)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مبیع میں فروخت کنندہ کا حق اس کی اجازت سے خریدار کے قبضہ کرلینے سے ساقط ہوجاتا ہے، اور وہ قرض خواہوں کے برابر ہوجائے گا، لہذا اس کو بیچ کر اس کی قیمت حصے کے لحاظ سے تقسیم کی جائے گی، اس لئے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت مبیع سے زائل ہوچکی ہے، وہ سامان اس کے ضمان سے نکل کر خریدار کی ملکیت اور اس کے ضمان میں داخل ہوچکا ہے، لہذا وہ سبب استحقاق میں باقی قرض خواہوں کے برابر ہوجائے گا اور اگر خریدار نے فروخت کنندہ کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہو تو اس کو واپس لینے کا حق ہے(۱)۔

اگر فروخت کنندہ نے ثمن کے کچھ حصے پر قبضہ کیا ہو تو امام مالک نے فرمایا ہے: اگر چاہے تو ثمن کے جس حصے پر قبضہ کیا ہے اس کو واپس کرکے سارا سامان واپس لے لے، اور اگر چاہے تو بقیہ میں قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار رہے اور امام شافعی نے کہا ہے: اپنے سامان کا وہ حصہ واپس لے گا جو بقیہ ثمن کے برابر ہے، اور اہل علم کی ایک جماعت (اسحاق، احمد) نے کہا ہے: وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا(۲)۔

اگر قرض خواہ فروخت کنندہ کو ثمن دے دیں تو مالکیہ کے نزدیک اس پر ثمن کا لینا لازم ہے، اور اس سلسلہ میں اس کو بات کرنے کا کوئی حق نہیں، اور شافعیہ کے نزدیک اس کو فسخ کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ اس کو مقدم کرنے میں احسان ہے، اور دوسرے قرض خواہ کے نکل آنے کا اندیشہ ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کو فسخ کا حق نہیں ہے، اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے قرض خواہوں کی طرف سے قبول کرنا لازم نہیں، الا یہ کہ اگر قرض خواہ دیوالیہ کو دے دے، پھر دیوالیہ سامان والے کو دے دے تو درست ہے(۳)۔

اس موضوع سے متعلق بہت کچھ تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح (حجر، افلاس) میں دیکھا جائے۔

ہشتم: موت:

۱۶- اگر کوئی مرجائے اور اس پر دین ہو تو دین کا تعلق اس کے مال سے ہوگا، اور اگر کسی چیز کو خریدنے اور قبضہ کرنے کے بعد ثمن کی

(۱) حضرت ابوہریرہ کی حدیث "من أدرک..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۸، المہذب ۱/ ۳۲۹، الدسوقی ۳/ ۲۸۲ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۳، منتہی الارادات ۲/ ۲۷۹، المغنی ۴/ ۴۵۷۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۶، ۵/ ۹۹ طبع سوم، الہدایہ ۳/ ۲۸۷، البدائع ۵/ ۲۵۲۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۲۸۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۹، منتہی الارادات ۲/ ۲۷۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۶، منتہی الارادات ۲/ ۲۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۱۔

دیگی سے قبل مفلس ہونے کی حالت میں مر جائے اور فروخت کنندہ کو بعینہ اپنا مال ترکہ میں مل جائے تو شافعیہ نے کہا ہے کہ فروخت کنندہ کو اختیار ہے، ثمن کے بدلہ قرض خواہوں کے ساتھ حصہ لگائے یا فسخ کرکے اپنا مال بعینہ واپس لے لے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے ایک مفلس کے بارے میں کہا: ان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا: "**ایما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه**" (جو مرجائے یا مفلس (دیوالیہ) ہوجائے تو سامان والا اپنے سامان کا زیادہ حق دار ہے اگر بعینہ اس کو مل جائے)، اور ترکہ سے دین پورا ادا ہوجاتا ہو تو اس میں دو قول ہیں: اول: اور یہی ابوسعید اصطخری کا قول ہے: وہ اپنا مال بعینہ واپس لے سکتا ہے، اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے۔ دوم: اپنا مال بعینہ واپس نہیں لے سکتا، اور یہی راجح مذہب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مال سے دین پورا ادا ہوجاتا ہے، اس لئے مبیع کو واپس لیا جانا نہیں، جیسے اس مقروض کا حکم ہے جو زندہ اور مالدار ہو۔

حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک فروخت کنندہ عین مال کو واپس نہیں لے سکتا، بلکہ وہ قرض خواہوں کے برابر ہوگا، اس لئے کہ ابوبکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ایما رجل باع متاعه فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا، فوجد متاعه بعينه فهو أحق به، وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء**" (۱) (جس نے اپنا سامان فروخت کردیا، پھر خریدار دیوالیہ ہوگیا اور فروخت کنندہ کے قبضہ میں ثمن میں سے کچھ نہیں آیا اور اس نے اپنا مال بعینہ پالیا تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر خریدار مرجائے تو سامان والا قرض خواہوں کے برابر ہوگا)۔ نیز اس لئے کہ ملکیت مفلس سے ورثاء کی طرف منتقل ہوگئی تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ اس کو بیچ دیا ہو (۱)۔

ج: رشد:

۱۷ - جس شخص پر تصرفات کے حق میں پابندی لگی ہو اس کے بالغ اور رشید ہونے پر مال اس کے حوالے کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم**" (۲) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ یہاں تک کہ اس کے مطالبہ پر ولی یا وصی اگر اس کا مال اس کو نہ دے تو ضامن ہوگا (۳)، اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے، (دیکھئے: رشد، حجر)۔

واپسی کے مطالبہ کے الفاظ:

۱۸ - عقد فاسد (جس میں عقد کو فسخ کرنا اور واپس کرنا واجب ہو) میں قول کے ذریعہ فسخ ہوگا مثلاً کہے: میں نے عقد کو فسخ کردیا یا توڑ دیا یا رد کردیا، اس کے بعد وہ فسخ ہوجائے گا، قاضی کے فیصلہ یا فروخت کنندہ کی رضامندی کی حاجت نہیں، اس لئے کہ یہ فروخت مستحق فسخ ہے جو شرع کا حق ہے، اور رد کرنا فعل کے ذریعہ بھی

(۱) حدیث: "أيما رجل باع متاعه..." کی روایت امام مالک (۲/۶۷۸ طبع مصطفی الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۳/۳۰۹ طبع الانصاریہ) میں سے ہر ایک نے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ کی ہے، یہ حدیث اپنے کثیر طرق کی وجہ سے صحیح ہے (تلخیص الحبیر ۳/۳۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) منتہی الارادات ۲/۲۸۰، المہذب ۱/۳۲۳، فتح الجلیل ۳/۱۳۸، بدائع الصنائع ۵/۲۵۲۔

(۲) سورۂ نساء ۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/۹۸، المغنی ۴/۵۰۶، الدسوقی ۳/۲۹۴۔

ہوسکتا ہے یعنی کسی بھی طرح مبیع فروخت کنندہ کو واپس کردے (۱)۔

ہبہ میں رجوع (جو واپس لینا ہے) واہب کے اس قول کے ذریعہ ہوگا: میں نے اپنے ہبہ میں رجوع کر لیا یا ہبہ کو واپس کر لیا یا اس کو رد کر دیا یا اس کو لوٹا لیا (۲)، یا رجوع کی نیت سے لے لے (۳)، یا کو دینا کر لے لے (۴)، یا قاضی کے فیصلے سے ہبہ میں رجوع ہوگا جیسا کہ حنفیہ کے یہاں ہے (۵)۔

واپس لینے کی صورت:

اگر کسی چیز کے اندر مذکورہ بالا اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے کسی کے لئے واپس لینے کا حق ثابت ہو جائے تو چند صورتوں میں واپس لیا جائے گا۔

پہلی صورت: عین واپس لینا:

۱۹ - وہ چیز جس کے واپس لینے کا حق ثابت ہو، اگر وہ عینہ باقی ہو تو اس کو عینہ لوٹایا جائے گا، لہذا غصب کردہ شی، چوری کیا ہوا سامان، وہ مبیع جس کی بیع فاسد ہو یا خیار یا مسلم فیہ (بیع سلم میں مطلوبہ مال) یا اقالہ کی وجہ سے بیع فسخ ہوئی ہو، ان تمام صورتوں میں سامان کو عینہ لوٹایا جائے گا اگر سامان باقی ہو، اور اسی طرح امانتوں کا معاملہ ہے، مثلاً ودیعت اور عاریت ان کو عینہ لوٹایا جائے گا اگر باقی ہوں، یہی حکم اس عقد کا ہے جس کی مدت پوری ہوئی ہو جیسے اجارہ، کسی مدت کے ساتھ مقید عاریت اور وہ سامان جو مفلس کے پاس پایا جائے اور اس میں استحقاق ثابت ہو گیا ہو اور وہ شی جس میں رجوع کرنا جائز ہو مثلاً ہبہ۔

اس کی دلیل فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" (۱) (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

فرمان نبوی ہے: "على اليد ما أخذت حتى ترده" (جس نے کوئی چیز لی وہ اس کے ذمہ میں ہے، یہاں تک کہ لوٹا دے)، نیز فرمایا: "من وجد ماله بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به" (۲) (جس نے اپنا مال بعینہ کسی شخص کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے)۔

اور عین شی کو لوٹانا ہی اصل واجب ہے (البتہ قرض کے بارے میں آیا ہے کہ عین کا لوٹانا واجب نہیں، اگرچہ باقی ہو، ہاں ایسا کرنا جائز ہے) یہی حنابلہ و مالکیہ کا مذہب ہے، اور حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت اور شافعیہ کا ایک قول ہے (۳)۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ سامان بعینہ موجود ہو، اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہوئی ہو، لیکن بسا اوقات اضافہ یا کمی یا صورت و شکل کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے تو کیا یہ عین واپس لینے میں موثر ہوگا؟ فقہاء نے اس کی بہت سی صورتیں اور مختلف فروعات ذکر کی ہیں،

---

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۰۔
(۲) منح الجلیل ۴/ ۱۰۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۳۔
(۳) المغنی ۵/ ۶۷۵۔
(۴) الحطاب ۶/ ۶۳۔
(۵) البدائع ۶/ ۳۴۔

(۱) سورۂ نساء ۵۸۔
(۲) حدیث: "من وجد ماله بعينه..." کی روایت احمد بن حنبل نے اپنی مسند (۲/ ۴۷۴ طبع المیمنیہ) میں انہی الفاظ کے ساتھ کی ہے اور امام بخاری نے قریب قریب انہی الفاظ میں روایت کی ہے (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ)۔
(۳) البدائع ۷/ ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۸، ۵/ ۱۲۷، ۲۱۰، ۳۰۰، ۶/ ۲۱۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۲۳، ۲۲۷، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۵۱، ۶۷، ۹۷، ۹۹، ۲۸۱، ۳۱۹، الدسوقی ۳/ ۷۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۳، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۸، الحطاب ۵/ ۳۰۹، القلیوبی ۲/ ۳۰۳، ۳۰۸۔

اور اس میں سب سے زیادہ اہم جس میں یہ تبدیلی ہوتی ہے یہ ہے: بیع فاسد، غصب اور مندرجہ ذیل میں کچھ قواعد کلیہ ذکر کئے جارہے ہیں ان کے تحت بہت سی فروعات اور مسائل آجاتے ہیں۔

اول- بیع فاسد اور غصب کے درمیان تعلق:

۲۰- بیع فاسد اور غصب کا حکم یکساں ہے، چونکہ بیع فاسد میں بیع کو فسخ کرنا اور واپس کرنا شریعت کے حق کی وجہ سے واجب ہے، اسی طرح غصب کردہ سامان کا لوٹانا واجب ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- اضافہ کے ذریعہ تبدیلی:

۲۱- اگر بیع فاسد والی مبیع یا غصب کردہ سامان میں اضافہ کے ذریعہ تبدیلی ہوجائے اور زیادتی متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو مثلاً موٹا ہونا اور خوب صورتی یا الگ ہو خواہ اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، دودھ اور پھل، یا اصل سے پیدا شدہ نہ ہو مثلاً ہبہ، صدقہ اور کمائی تو یہ اضافہ لوٹانے سے مانع نہیں، اور مستحق اصل کو مع اضافہ واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ اضافہ اس کی ملکیت کی بڑھوتری ہے، اور اصل کے تابع ہے اور اصل کا لوٹانا ضروری ہے، لہذا یہی حکم تابع کا بھی ہوگا، غصب کے بارے میں یہ حکم فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، اور غیر مالکیہ کے یہاں بیع فاسد والی مبیع کا بھی یہی حکم ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں بیع فاسد والی مبیع اضافہ کی وجہ سے فوت ہوجائے گی، اور اس کے عین کا واپس کرنا واجب نہیں ہوگا(۱)۔

اور اگر اضافہ متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو مثلاً کسی نے کپڑا غصب کر کے اس کو رنگ دیا یا ستو غصب کر کے گھی ملا دیا تو حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد میں واپس کرنا ناممکن ہے، اس لئے کہ دونوں کو الگ الگ کرنا مشکل ہے اور غصب میں مالک کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس کو کپڑے کی قیمت کا رنگ کے بغیر ضامن بنادے، اور یہی حکم ستو کا ہے، اور اگر چاہے تو ان دونوں کو لے لے اور ان دونوں میں رنگ اور گھی کی وجہ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کا تاوان دے، اس میں جانبین کی رعایت ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بیع فاسد میں واپس نہیں کیا جائے گا، اور غصب میں صرف کپڑے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے، رہا ستو تو اس کو واپس نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں طعام کا اضافہ کے ساتھ واپس لینا ہے (جو سود ہے)، اور حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک اس کے مالک کو لوٹایا جائے گا، اور وہ دونوں اضافہ میں شریک ہوں گے اگر اس کی وجہ سے کچھ اضافہ ہو، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر رنگ چھڑانا ممکن ہو تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا(۱)۔

ب- کمی کے ذریعہ تبدیلی:

۲۲- اگر تبدیلی کمی کے ذریعہ ہو مثلاً اراضی میں رہائش یا زراعت کی وجہ سے نقص پیدا ہوجائے اور مثلاً کپڑا پھٹ جائے تو اس کو نقصان کے تاوان کے ساتھ لوٹایا جائے گا، خواہ نقصان آسمانی آفت کی وجہ سے ہو یا غصب کرنے والے کے فعل کی وجہ سے یا فاسد خریداری میں خریدنے والے کے عمل کی وجہ سے ہو، یہ حکم غصب میں بالاتفاق ہے، اور غیر مالکیہ کے یہاں بیع فاسد کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ مالکیہ کے نزدیک کمی کے ذریعہ تبدیلی اضافہ کی طرح سامان ختم ہونا ہے، اور لوٹانے سے مانع ہے(۲)۔

( ) البدائع ۳۰۲/۵، الہدایہ ۱۹/۴، فتح الجلیل ۵۸۰/۴، ۵۲۲/۳، مغنی المحتاج ۳۰۲/۲، ۲۹۵، ۲۸۹، المہذب ۳۷۵/۱، ۲۷۷، منتہی الارادات ۴۰۵/۲، المغنی ۲۵۳/۴۔

(۱) البدائع ۳۰۲/۵، الہدایہ ۱۷/۴، فتح الجلیل ۵۳۸/۳، ۵۴۰، الحرقی مع حاشیہ الحطاب ۲۸۰/۵، منتہی الارادات ۱۱/۲، مغنی المحتاج ۲۹/۲۔

(۲) البدائع ۳۰۲/۵، الہدایہ ۱۶/۴، ۱۹، المغنی ۲۴۴/۵، فتح الجلیل ۵۰۹/۳۔

ج- شکل وصورت کے ذریعہ تبدیلی:

۲۳- اگر اس سامان کی صورت بدل جائے جس کو واپس کرنا ہے مثلاً بکری تھی، اس کو ذبح کر کے بھون دیا یا گیہوں تھا، اس کو پیس دیا یا سوت تھا اس کا کپڑا بن دیا یا روئی تھی اس کو دھاگا بنا دیا یا کپڑا تھا اس کا کرتا سل دیا یا سونا تھی اس کی انگشت یا برتن بنا دیا تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک واپس لینے کے بارے میں اس کے مالک کا حق ختم نہ ہوگا، اسے مالک کو لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کا بعینہ مال ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کو اس کے نقصان کا تاوان ملے گا اگر اس کی وجہ سے اس میں نقص پیدا ہو، جبکہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس کے مالک کے لئے اس کو بعینہ لوٹانے کا حق ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس کا نام بدل گیا (۱)۔

د- زمین میں پودا لگانے اور عمارت بنانے کے ذریعہ تبدیلی:

۲۴- زمین میں پودا لگانا اور تعمیر کرنا واپسی سے مانع نہیں ہوتا، پودا لگانے والے اور تعمیر کرنے والے کو پودے کے اکھاڑنے کا اور عمارت کو توڑنے کا حکم دیا جائے گا، اور زمین مالک کو لوٹا دی جائے گی، یہ حنابلہ، شافعیہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہے، اور یہی حکم امام ابو حنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک غصب میں ہے، بیع فاسد میں نہیں، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک بیع فاسد میں اس کو فوت ہونا سمجھا جاتا ہے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پودا لگانا اور مکان بنانا فروخت کنندہ کی طرف سے قبضہ دینے کی وجہ سے ہوا ہے، لہذا اس کا حق واپس لینے کے سلسلہ میں ختم ہو جائے گا (۲)۔

خلاصہ یہ کہ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک مالک کے لئے عین کو واپس لینے کا حق قطعی طور پر اس کے ہلاک ہونے کے بعد ہی ختم ہوتا ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک واپس لینے کا حق صرف اس صورت میں ختم ہوتا ہے جب اس کی صورت اور نام بدل جائے، اور یہی مسلہ مالکیہ کے یہاں غصب میں ہے، جب کہ بیع فاسد میں اضافہ، کمی اور تبدیلی کو فوت ہونا سمجھا جاتا ہے، اس کی وجہ سے مبیع واپس نہیں کی جاتی ہے۔

اس موضوع میں بہت سی تفصیلات اور مختلف مسائل ہیں (دیکھئے: غصب، بیع فاسد، فسخ)۔

دوم- ہبہ میں رد کا حکم:

۲۵- اگر کسی ایسے شخص کو ہبہ کیا جس سے ہبہ کو واپس لیا جا سکتا ہے (یہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے اور اس کی تفصیل ہبہ کے بیان میں ہے)، تو واہب کے لئے جائز ہے کہ ہبہ میں رجوع کر لے اور اس کو واپس لے لے جب تک وہ بعینہ باقی ہے۔

اور اگر موہوب لہ کے قبضہ میں ہبہ میں اضافہ ہو جائے تو یہ اضافہ متصل ہو گا یا الگ، اگر اضافہ الگ ہو (جیسے بچہ اور پھل) تو یہ اضافہ واپس لینے سے مانع نہیں، البتہ صرف اصل کو واپس لیا جائے گا، اضافہ نہیں، یہ حنابلہ، شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک ہے۔

اگر اضافہ متصل ہو تو شافعیہ کے نزدیک وہ رجوع سے مانع نہیں اور اس کو اضافہ کے ساتھ واپس لے گا، جب کہ حنابلہ وحنفیہ کے نزدیک اضافہ متصلہ ہبہ میں رجوع سے مانع ہے۔

مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۱۹۴، المہذب ۱/ ۳۷۱، فتح الجلیل ۳/ ۵۱۸، البدائع ۵/ ۳۰۴، الاختیار ۳/ ۱۲۔

(1) فتح الجلیل ۳/ ۵۴۳، منتہی الارادات ۲/ ۲۰۴، الہدایہ ۴/ ۲۷، المہذب ۱/ ۳۷۸۔

اور اگر واہب کے قبضہ میں ہبہ میں نقص پیدا ہوجائے تو یہ رجوع سے مانع نہیں، ہبہ کرنے والا اس کو نقص کے تاوان کے بغیر واپس لے سکتا ہے (۱)۔

متعین عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ درست ہے، اور اگر عوض مجہول ہو تو صحیح نہیں جیسا کہ حنابلہ و شافعیہ کہتے ہیں، اور یہ ہبہ بیع فاسد کی طرح ہوگیا، اس کا حکم بیع فاسد کے حکم کی طرح ہے، اور اس کو اس کے متصل و منفصل اضافے کے ساتھ لوٹایا جائے گا، اس لئے کہ وہ ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں اضافہ ہے (۲)۔

مالکیہ کے مذہب میں باپ کے لئے اور اس شخص کے لئے جو عوض کی غرض سے ہبہ کرے، اس میں رجوع کرنا جائز ہے اگر وہ عینہ باقی ہو، اور اگر اس میں کوئی تبدیلی اضافہ یا کمی کے ذریعہ پیدا ہوجائے تو واپس نہیں لیا جائے گا، یا اگر اس لڑکے نے جس کو ہبہ کیا گیا ہبہ کی وجہ سے شادی کی تو یہ رجوع سے مانع ہوتا ہے (۳)۔

دوسری صورت: حق دار کے ذریعہ تلف کرنا:

۲۶- اگر مالک اس مال کو جس کا وہ مستحق ہے اس کے قابض کے پاس تلف کردے تو اس کا واپس لینے والا سمجھا جائے گا، لہذا اگر غصب کیا ہو کھانا غاصب اس کے مالک کو کھلادے اور مالک نے یہ جانتے ہوئے کہ اس کا کھانا ہے، کھالیا، تو غاصب ضمان سے بری ہوگا، اور مالک کو اپنا کھانا واپس لینے والا سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا کھانا جانتے ہوئے کسی دھوکہ کے بغیر تلف کیا ہے اور یہ حکم بالاتفاق ہے، اور اگر مالک کو علم نہ ہو کہ اس کا کھانا ہے تو حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں غیر اظہر قول کے مطابق غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا (۱)۔

اگر خریدار نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور کسی سبب سے فروخت کنندہ کے لئے واپس لینے کا حق ثابت ہوگیا اور اس نے اس کو خریدار کے قبضہ میں تلف کردیا تو ہلاک کرنے کی وجہ سے وہ مبیع کو واپس کرنے والا ہوگیا، چنانچہ اگر مبیع فروخت کنندہ کی طرف سے جنایت کے اثر سے ہلاک ہوجائے تو وہ پورے کو واپس پانے والا ہوجائے گا، اور اس کا پورا ثمن خریدار سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ باقی کا ہلاک ہونا اس کے فعل کی طرف منسوب ہے، لہذا وہ کل کا واپس لینے والا ہوگیا اور اگر فروخت کنندہ مبیع کو قتل کردے تو قتل کی وجہ سے وہ اس کو واپس لینے والا سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر فروخت کنندہ نے کنواں کھودا اور مبیع اس میں گرکر مرگئی تو یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ قتل کے معنی میں ہے، لہذا وہ واپس لینے والا ہوجائے گا (۲)۔

واپس لینے کا حق کس کو ہے؟

۲۷- مالک (اگر تصرف کرنے کا اہل ہو) تو اس کے لئے اس شی کو واپس لینے کا حق ہے جس کا وہ مستحق ہے، اور وہ دوسرے کے پاس ہے، جس طرح یہ حق مالک کو حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس شخص کو بھی حاصل ہوتا ہے جو اس کے قائم مقام ہو، لہذا ولی بھی اس شخص کے حق کو لینے میں جس پر پابندی لگادی گئی ہو اس کے قائم مقام ہیں

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۲۷، زیلعی ۵/ ۹۸، منتہی الارادات ۲/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۵، المہذب ۱/ ۴۵۴، ۴۵۵، منتہی الارادات ۲/ ۵۱۸، ۵۱۹۔
(۳) منح الجلیل ۴/ ۱۰۶۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۰، الدسوقی ۳/ ۴۵۲، منح الجلیل ۳/ ۵۳۲، منتہی الارادات ۲/ ۲۲۷، ۲۲۸، کشاف القناع ۴/ ۱۰۳ طبع النصر الریاض۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۳۹، ۲۴۱، ۳۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۷۱، دسوقی ۳/ ۱۵۰، المغنی ۴/ ۱۲۲۔

مثلاً ودیعت، غصب کردہ سامان، چرائے ہوئے سامان اور فاسد خریداری کے ذریعہ خریدی ہوئی چیز، اور تمام ضائع شدہ مال کی واپسی، اور اگر اس کے لئے واپس لینا ممکن نہ ہو تو یہی حاکم کے پاس مقدمہ لے جائے گا۔

اگر بچہ تصرف کرے تو اس کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور ولی کے لئے اس کو واپس کرنا متعین ہے (۱)۔

اسی طرح وکیل زیر وکالت معاملہ میں اپنے موکل کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اس صورت میں وکیل کو واپس کرنا، موکل کو واپس کرنے کی طرح ہے، اس لئے کہ وکالت معاملات کو فسخ کرنے اور حقوق پر قبضہ کرنے دونوں میں جائز ہے (۲)۔

یہی حکم وقف کے نگراں کا ہے کہ وہ وقف کے لئے نقصان دہ تصرفات کو رد کرنے کا مالک ہے (۳)۔

حاکم یا قاضی کو غائب کے مال پر نظر رکھنے کا حق ہے، اور وہ غاصب اور چور سے اس کے مال کو لے گا اور اس کے لئے اس کو محفوظ رکھے گا، اس لئے کہ قاضی عاجز کے حق میں نگراں ہوتا ہے (۴)۔

۲۸- اسی طرح امام کو واپس لینے کا حق ہے، لہذا اگر امام کسی کو غیر آباد زمین الاٹ کرے تو وہ اس کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا، ہاں وہ اس کا زیادہ حق دار رہے، جیسا کہ زمین کی حد بندی کر کے آباد کرنے کا آغاز کرنے والا، اس کی دلیل حضرت بلال بن حارث کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے "عقیق" کی وہ زمین واپس لے لی جو رسول اللہ ﷺ نے انہیں دی تھی اور وہ اس کی آباد کاری نہ کر سکے تھے (۱)، اگر وہ اس کے مالک ہو جاتے تو واپس لینا جائز نہ تھا، اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی طرف سے عیینہ بن حصن کے لئے الاٹ کی گئی زمین واپس لے لی، تو عیینہ نے حضرت ابو بکر سے درخواست کی کہ تحریر کی تجدید کر دیں تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: نہیں، خدا کی قسم! جس کو عمرؓ نے رد کر دیا میں اس کی تجدید نہیں کروں گا، البتہ جس کے لئے الاٹ کی گئی ہے وہ دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار اور اس کی آباد کاری کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، اب اگر وہ آباد کرے تو ٹھیک ہے ورنہ بادشاہ اس سے کہے گا کہ اس سے دست بردار ہو جاؤ (۲)۔

واپس لینے کے موانع:

۲۹- مالک یا اس کے قائم مقام کا واپس لینے کا حق بعض موانع کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے جو حسب ذیل ہیں:

الف- ضمان کے ساقط ہونے کے ساتھ اصل کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا۔

ب- ضمان کا حق باقی رہنے کے ساتھ اصل کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا۔

ج- قضاءً اور دیانۃً دونوں اور ضمان کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا۔

---

(۱) قلیوبی ۲/ ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶، ابن عابدین ۵/ ۶۵، ۲۱۱، ۲۱۲ طبع سوم الاختیار ۵/ ۶۷، الحطاب ۵/ ۲۴۳، فتح الجلیل ۳/ ۱۶۹، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۳۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۷۷، البحر الرائق ۷/ ۱۶۲، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳، قلیوبی ۲/ ۳۸۳۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۸ طبع اول بولاق۔

(۴) الاختیار ۳/ ۶۵، ۱۷۱، ابن عابدین ۵/ ۴۱۷، قلیوبی ۳/ ۱۸۲، الحطاب ۴/ ۵۶، المغنی ۲/ ۵۲۰۔

(۱) بلال بن حارث کی حدیث کی روایت بیہقی (۶/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۹، المہذب ۱/ ۴۳۴، فتح الجلیل ۴/ ۱۲، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸۔

دوم: اصل اور ضمان کے واپس لینے کا حق امور ذیل سے ساقط ہوجاتا ہے:

الف- حکم شرع:

۳۰- اس کی مثال صدقہ ہے، اگر کسی نے صدقہ کیا تو اس میں رجوع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ صدقہ اللہ سے ثواب حاصل کرنے کے ارادہ سے ہوتا ہے، اور سیدنا عمرؓ نے فرمایا: "جو صدقہ کے طور پر ہبہ کرے وہ اس میں رجوع نہیں کرسکتا" یہ اجماعی حکم ہے۔ اس لئے کہ شافعیہ کے یہاں راجح رائے یہ ہے کہ اولاد پر نفلی صدقہ کیا جائے تو اس میں رجوع کرنا جائز ہے(۱)۔

اسی طرح جمہور کے نزدیک غیر اولاد کے لئے ہبہ میں رجوع جائز نہیں ہے، اور امام احمد کے یہاں ایک روایت ہے کہ بیوی جو شوہر کو ہبہ کرے اس میں رجوع جائز نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک ذی رحم محرم کے لئے ہبہ میں رجوع جائز نہیں، اور یہی حکم ان کے یہاں زوجین میں سے ایک دوسرے کے لئے ہبہ کا ہے، جمہور کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "لا يحل لرجل أن يعطي عطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده" (آدمی کے لئے حلال نہیں کہ کوئی عطیہ دے پھر اس میں رجوع کرے، البتہ والد اپنی اولاد کو دیا ہوا عطیہ واپس لے سکتا ہے)(۲)۔

حنفیہ کا استدلال اس فرمان نبوی ﷺ سے ہے: "الرجل أحق بهبته ما لم يثب منها" (آدمی اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے، جب تک اس کو اس کا عوض نہ ملا ہو)، اور صلہ رحمی معنوی طور پر عوض ہے، کیونکہ آپس میں صلہ رحمی آخرت میں ثواب کا سبب ہے، لہذا یہ مال سے زیادہ قوی چیز ہے(۱)۔

اسی طرح وقف اگر تام و لازم ہوجائے تو اس میں رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ وہ بھی ایک قسم کا صدقہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت ہے: "أصاب عمر أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله! إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب قط مالا أنفس عندي منه، فما تأمرني فيها؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع، ولا يوهب، ولا يورث" (۲) (حضرت عمر کو خیبر میں ایک زمین ملی، وہ حضور ﷺ کے پاس اس کے بارے میں مشورہ کرنے آئے اور کہنے لگے: یا رسول اللہ! میں نے خیبر میں ایک زمین پائی ہے جس سے بہتر مال میں نے کبھی نہیں پایا تو آپ ﷺ مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اصل کو باقی رکھو اور اس کی آمدنی کو صدقہ کردو، البتہ وہ اصل زمین نہ بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی)۔

شراب واپس نہیں لی جائے گی، کیونکہ مسلمان کے لئے اس کا مالک بننا حرام ہے، لہذا اگر اس کی شراب غصب کرلی جائے تو واپس لینا اس کے لئے جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو بہادینا واجب ہے، کیونکہ روایت میں آیا ہے کہ حضرت ابوطلحہ نے رسول اللہ ﷺ سے

---

(۱) المغنی ۶۸۳/۵، نہایۃ المحتاج ۴۱۳/۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الہدایہ ۲۲۴/۳، الکافی ۱۰۰۸/۲۔

(۲) حدیث: "لا يحل لرجل..." کی روایت امام ترمذی نے ابن عمر اور ابن عباس سے کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، نیز ابوداؤد، احمد، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم سب نے اس کی روایت کی ہے، ابن حبان اور حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے (تحفۃ الاحوذی ۲۲۳/۶ شائع کردہ محمد عبد المحسن الکتبی طبع المطبعۃ المجالد مصر)۔

(۱) البدائع ۱۳۲/۶، المغنی ۶۸۲/۵، ۶۸۳، طبع الریاض، ۴۳۳/۱، المہذب ۴۵۳/۱۔

(۲) الکافی ۱۰۱۲/۲، المغنی ۶۰۰/۵، ابن عابدین ۳۶۱/۳، نہایۃ المحتاج ۳۸۵/۵۔

یتیموں کے بارے میں دریافت کیا جنہیں شراب وراثت میں ملی تھی تو آپ ﷺ نے اس کو بہا دینے کا حکم دیا(۱)۔

ب- تصرف کرنا اور تلف کرنا:

۳۱- ہبہ جس میں رجوع جائز ہے خواہ بیٹے کے لئے ہو یا اجنبی کے لئے (جیسا کہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے) اگر موہوب لہ اس میں تصرف کردے یا اس کو تلف کردے تو ضمان کے ساقط ہونے کے ساتھ ہبہ کرنے والے کا حق رجوع بھی ساقط ہوجاتا ہے (۲)۔

ج- تلف ہونا:

۳۲- جو چیز امانت ہو جیسے وکیل اور مال مضاربت میں کام کرنے والے کے قبضہ کا مال اور ودیعت کا مال، نیز حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک عاریت کا سامان اگر تعدی یا کوتاہی کے بغیر ضائع ہوجائے تو مالک کا واپس لینے کا حق ساقط ہوجاتا ہے (۳) اور ضمان بھی ساقط ہوجاتا ہے۔

دوم: حق ضمان کے باقی رہتے ہوئے اصل کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہوجانا:

۳۳- جس چیز کا واپس کرنا واجب ہے مثلاً غصب کردہ چیز اور بیع فاسد کے ساتھ بیچا ہوا سامان، ان میں اصل سامان کا واپس لینا ہی اصل ہے، لہذا جب تک اصل سامان باقی ہو اس کا واپس کرنا واجب ہے۔

بلکہ چوری میں ہاتھ کاٹنا بھی مانع رد نہیں لہذا چور پر ہاتھ کا کاٹنا اور چوری کئے ہوئے سامان کا ضمان دونوں جمع ہوں گے، اس لئے کہ یہ دو مستحقین کے دو الگ الگ حقوق ہیں لہذا ان کا جمع ہونا جائز ہے، لہذا اگر چرایا ہوا مال باقی ہو تو چور اسے مالک کو واپس کرے گا کیونکہ وہ بعینہ اس کا مال ہے۔

اور بسا اوقات اصل سامان میں ایسے عوارض پیش آتے ہیں جو اس کو لوٹانے سے مانع ہوتے ہیں مثلاً ضائع کردینا یا ضائع ہوجانا یا ایسی تبدیلی جس کی وجہ سے اس کا نام بدل جائے، اور اس صورت میں حق ضمان (مثل یا قیمت) ثابت ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح (ضمان) میں ہے۔

سوم: قضاءً نہ کہ دیانۃً عین اور ضمان کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا:

۳۴- مثلاً مسلمان دار الحرب میں امان کے ساتھ جائے اور ان کا کوئی مال لے لے تو اس پر واپس کرنے یا ضمان دینے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ فیما بینہ وبین اللہ اس کے ذمہ اس کو واپس کرنا لازم ہے۔

مانع کے ختم ہونے کے بعد واپس لینے کے حق کا لوٹ آنا:

۳۵- جس سامان کو واپس کرنا واجب تھا پھر کسی مانع کی وجہ سے واپس لینے کا حق باطل ہوگیا تو اگر یہ مانع زائل ہوجائے تو یہ حق واپس آجائے گا، اس لئے کہ جب مانع ختم ہوگیا تو جس چیز کو اس نے روکا تھا وہ لوٹ آئے گی، اس کی بعض مثالیں یہ ہیں:

بیع فاسد جس میں واپس کرنا واجب ہوتا ہے، اس میں اگر خریدار بیع کے ذریعہ تصرف کردے تو واپسی کا حق ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر

---

(۱) منح الجلیل ۳/ ۵۱۹، المغنی ۵/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، ابن عابدین ۵/ ۳۴۷، اور ابو طلحہ کی حدیث کو ابو داؤد نے مفصل روایت کیا ہے (عون المعبود ۳/ ۳۶۷ طبع المطبعۃ الانصاریہ) اور اسے اسی سند کے ساتھ مسلم نے صحیح میں مختصراً روایت کیا ہے (۳/ ۱۵۷۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۱۰۶، البدائع ۶/ ۱۲۸، ۱۲۹، الزیلعی ۵/ ۹۸، جمل علی المنہج ۳/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۳۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۲۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۴۵، المہذب ۱/ ۳۶۶، ۳۶۴، ۳۵۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۴۷، ۳۵۵۔

اس کے بعد وہ سامان خریدار کے پاس خیار شرط یا خیار رؤیت یا خیار عیب کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کی بنا پر واپس آجائے، اور ملکِ اول کے حکم پر لوٹ آئے تو فسخ کرنے اور واپس کرنے کا حق لوٹ آئے گا، کیونکہ ان وجوہ کی بنیاد پر واپس کرنا محض فسخ ہے، لہٰذا یہ عقد کو اصلاً ختم کرنا اور اس کو نہ ہونے کے درجہ میں کر دینا ہوا، اور اگر بیچنے والا اس کو دوبارہ خریدے یا اس کے پاس کسی نئے سبب کے ذریعہ لوٹ آئے تو حق فسخ نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ سبب کے بدلنے سے ملکیت بدل گئی، اور دونوں ملکیتوں کا اختلاف، دو عقد کے اختلاف کے درجہ میں ہو گیا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور مانع کے ختم ہونے کے بعد واپس لینے کے حق کے لوٹ آنے میں مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ مالکیہ کا حنفیہ سے اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر فساد کے ساتھ فروخت کیا ہو سامان خریدار کے پاس کسی بھی طریقے سے لوٹ آئے، (خواہ اس کا لوٹنا اختیاری ہو یا غیر اختیاری ہو مثلاً وراثت) تو واپس لینے کا حق لوٹ آئے گا جب تک حاکم عدم رد کا فیصلہ نہ کر دے یا اس کا فوت ہونا بازار کے بگڑنے سے ہو، پھر بازار اپنی حالت پر لوٹ آئے اس صورت میں سبب مانع کا حکم ختم نہیں ہوگا، اور نہ خریدار کے ذمہ اس کا لوٹانا واجب ہوگا۔

حنابلہ وشافعیہ کے یہاں بیع فاسد سے خریدار کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، اور نہ ہی خریدار کی طرف سے اس میں بیع یا ہبہ یا عتق وغیرہ کا تصرف نافذ ہوتا ہے، اور اس کا واپس کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ تلف نہ ہو کہ اس صورت میں اس میں ضمان ہے(۱)۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ اگر اعضاء کے منافع کو کوئی نقصان پہونچانے میں دیت واجب ہو اور وہ اعضاء اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئیں تو دیت واپس لی جائے گی، لہٰذا اگر کسی نے کسی شخص کے کان کو نقصان پہنچایا جس سے اس کی سماعت جاتی رہی اور اس سے دیت لی گئی، پھر سماعت لوٹ آئی تو دیت کو لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ سماعت نہیں گئی، کیونکہ اگر حقیقتاً جا چکی ہوتی تو لوٹ کر نہ آتی، اور اگر کسی نے کسی انسان کی دونوں آنکھوں کو نقصان پہنچایا اور دونوں کی روشنی چلی گئی تو دیت واجب ہوگی، پھر دیت لینے کے بعد اگر روشنی لوٹ آئی تو دیت کو واپس کرنا واجب ہے، یہ جمہور کا مذہب ہے، اور حنفیہ کے یہاں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے ( ) (دیکھئے: جنایت، دیت)۔

واپس لینے کا اثر:

۳۶ - واپس لینا بعض تصرفات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے حقوق میں سے ایک حق ہے، مثلاً غصب میں اس شخص کو جس کا سامان غصب کیا گیا ہو غاصب سے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، اور عاریت میں عاریت دینے والے کو عاریت لینے والے سے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، اور ودیعت میں ودیعت رکھنے والے کو مودَع (وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) سے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، اور رہن میں راہن کو دین کی ادائیگی کے بعد مرتہن سے رہن رکھے ہوئے سامان کے واپس لینے کا حق ہوتا ہے۔

اور جس سامان کی بعینہ واپسی واجب ہے مثلاً غصب کیا ہو سامان اور بیع فاسد والی مبیع اور امانات کو مطالبہ کے وقت کلی طور پر لوٹا دیا جائے یا واپس لے لیا جائے تو درج ذیل اثرات مرتب ہوں گے:

(۱) البدائع ۳۰۱/۵، ۳۰۴، الدسوقی ۷۵/۳، المغنی ۲۵۲/۴، ۲۵۳۔

(۱) الحطاب ۳۷۱/۴، ۳۷۳، نہایۃ المحتاج [illegible]، [illegible] ۳۹، الزیلعی ۱۳۸/۶۔

الف- ضمان سے بری ہونا، لہذا غاصب غصب کئے ہوئے سامان کو لوٹا کر، اور مودَع (ودیعت اپنے پاس رکھنے والا) ودیعت کو واپس کر کے بری ہو جائے گا، اسی طرح دوسری چیزیں۔

ب- واپس کرنے کو عقد کا فسخ کرنا مانا جائے گا، لہذا اعارہ، ودیعت اور فاسد کے ساتھ خرید و فروخت کئے ہوئے سامان کو واپس کرنا عقد کو فسخ کرنا سمجھا جائے گا۔

ج- بعض حقوق کا مرتب ہونا، مثلاً جس شخص کے ہاتھ میں کسی چیز میں مستحق نکل آئے تو اس کو اس شخص سے ثمن وصول کرنے کا حق ہے جس سے اس نے اس کو خریدا تھا۔

استرسال

تعریف:

۱- استرسال کی اصل لغت میں سکون و رغبت ہونا ہے۔

اس کے لغوی معنی انس حاصل کرنا، کسی سے مطمئن ہونا، اور اس پر اعتماد کرنا ہے (۱)۔

فقہاء اس کو چند معانی میں استعمال کرتے ہیں:

الف- بمعنی کسی سے مطمئن ہونا اور اس پر اعتماد کرنا، یہ "بیع" کی بحث میں ہے (۲)۔

ب- بمعنی ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف جانا، اس سے جا ملنا، پہنچ جانا (۳)۔ اور یہ "ولاء" کی بحث میں ہے۔

ج- بمعنی چلنا، بھیجنے والے کے بغیر از خود جانا (۴)، اور یہ "صید" (شکار) کی بحث میں ہے۔

اجمالی حکم:

اول- بیع کے بارے میں:

۲- مسترسل: وہ شخص جو سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور بھی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادۂ (رسل)۔
(۲) الحطاب ۴/ ۴۷۰ طبع دار الفکر، المغنی ۴/ ۵۸۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۳) الوجیز ۲/ ۲۷۹ طبع مطبعۃ الآداب، المواق مع حاشیۃ الحطاب ۶/ ۳۴۱ طبع دار الفکر۔
(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۱ طبع دار المعرفہ بیروت، الوجیز ۲/ ۲۰۷۔

طرح خریداری نہ کر سکے، امام احمد نے فرمایا: مسترسل وہ ہے جو قیمت کم نہ کرائے، گویا اس نے فروخت کنندہ پر اعتماد کرکے جو اس نے دیا اس کو قیمت کم کرائے بغیر اور بائع کے دھوکہ سے واقفیت کے بغیر لے لیا۔

اگر مسترسل کو غیر معمولی دھوکہ ہوجائے تو اس کے لئے خیار کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کو فسخ یا نافذ کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "غبن المسترسل حرام" (۱) (مسترسل کو دھوکہ دینا حرام ہے)۔

شافعیہ کے نزدیک اور حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ خرید کردہ سامان صحیح سالم ہے اور فروخت کنندہ کی طرف سے دھوکہ دہی نہیں پائی گئی، بلکہ خریدار نے اپنی کوتاہی سے غور وفکر نہیں کیا، لہذا اس کے لئے لوٹانا جائز نہیں۔

حنفیہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اگر دھوکہ دہی ہو تو واپس کرنے کا فتوی دیا جائے گا تاکہ لوگوں کے لئے سہولت ہو(۲)۔

کس کو غبن (دھوکہ دہی) مانا جائے، کس کو نہیں، اور کیا اس کی حد تہائی یا اس سے کم یا اس سے زیادہ ہے وغیرہ کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (غبن، خیار)۔

دوم- شکار سے متعلق:

۳- جارح (شکاری) جانور کے مارے ہوئے شکار کے مباح ہونے کی شرط یہ ہے کہ شکاری اس کو روانہ کرے، اگر وہ شکاری کے روانہ کئے بغیر خود بخود چلا جائے تو اس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں، الا یہ کہ شکار کو ایسی حالت میں پائے کہ زخم فوری طور پر جان لیوا نہ ہو اور اس کو شرعی طور پر ذبح کرے تو حلال ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۱) لیکن اگر شکار کے خود بخود چل دینے کی صورت میں شکاری نے اس کو بھڑکایا یا چھڑکا تو کیا وہ حلال ہے یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح: (صید، ارسال) ہے۔

سوم- ولاء سے متعلق:

۴- اگر کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے شادی کی جس کو دوسرے نے آزاد کیا تھا، اور اس سے اس کی اولاد ہوئی تو یہ اولاد اپنی ماں کے آقاؤں کے آزاد کردہ غلام ہوں گے جب تک کہ باپ غلام اور مملوک ہے، اور جب باپ آزاد ہوجائے گا تو یہ ولاء ماں کے آقاؤں سے منتقل ہوکر غلام (باپ) کے آقاؤں کی طرف چلا جائے گا۔

اگر باندی اپنی آزادی سے قبل اولاد جنے، پھر اس کے بعد آزاد کی جائے تو یہ ولاء منتقل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اولاد پر غلامی اثر انداز ہوچکی، اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے(۲)۔

---

(۱) المغنی ۴/ ۵۸۴، الحطاب ۴/ ۴۷۰، المواق مع حاشیۃ الحطاب ۴/ ۴۶۸، اور حدیث "غبن المسترسل حرام" کو طبرانی (۸/ ۳۰۹ طبع وزارت اوقاف عراق) نے روایت کیا ہے اور ہیثمی نے کہا ہے: اس میں موسی بن عمیر راوی ہیں اور وہ بہت ضعیف ہیں، دیکھئے: مجمع الزوائد ۴/ ۷۶ طبع القدسی۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع سوم بولاق، الحطاب ۱/ ۲۹۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۵۰، ۵۵۳، البدائع ۵/ ۵۵ طبع الجمالیہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲[illegible]، الوجیز ۲/ ۲۰۷۔

(۲) الوجیز ۲/ ۲۷۹، المہذب ۲/ ۳۳، المواق مع حاشیۃ الحطاب ۶/ ۳۲۱، المغنی ۶/ ۳۱۱، الہدایہ ۱/ ۲۷۱، ۲۷۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الموسوعہ فقرہ/ ۳۸، ۲۹۳ طبع وزارت اوقاف کویت۔

بحث کے مقامات:

۵- اس موضوعات کی تفصیل: بیع کے تحت باب خیار "بیع" میں اور باب "ولاء" اور باب "صید" کے تحت شکار کے حلال ہونے کی شرائط میں دیکھی جائے (۱)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

استرقاق

تعریف:

۱- استرقاق کا معنی لغت میں غلام بنانا ہے (۱) اور "رق" کا معنی انسان کا مملوک غلام ہونا ہے، فقہی استعمال اس سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اسر، سبی:

۲- اسر: اِسار سے ہے بمعنی باندھنا اور اسار: جس کے ذریعہ باندھا جائے، اور کبھی خود پکڑنے پر اسر کا اطلاق ہوتا ہے، سبی اور اسر ایک ہیں، لیکن سبی کا غالب اطلاق عورتوں اور بچوں کے پکڑنے پر ہوتا ہے۔

اسر اور سبی فی الجملہ استرقاق سے پہلے کا مرحلہ ہے، اس کے بعد استرقاق ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی ہوتا، کیونکہ کبھی کبھی جنگجو پکڑا جاتا ہے پھر اس پر احسان کرتے ہوئے اسے چھوڑ دیا جاتا ہے یا فدیہ لے کر اسے آزاد کر دیا جاتا ہے یا اسے قتل کر دیا جاتا ہے اور اس کو غلام نہیں بنایا جاتا (۲)۔

(۱) لسان العرب مادہ (رق)۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس مادہ (رق)، (اسر)، (سبی)، المغنی ۸/۳۷۵ طبع سوم المنار، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، اسنی المطالب ۴/۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۰ طبع دار الفکر۔

استرقاق کا شرعی حکم:

۳- قیدی بنائے گئے شخص کے اعتبار سے استرقاق کا حکم الگ الگ ہے، اگر قیدی ایسا ہو جس کو جنگ میں قتل کرنا جائز ہے تو اس کا غلام بنانا واجب نہیں، بلکہ جائز ہے، اور یہ امام کی صوابدید پر ہوگا، اور اس کے قتل میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت سمجھے تو اسے قتل کردے، اور اگر اس کے غلام بنانے میں مصلحت دیکھے تو اس کو غلام بنالے، یا احسان کر کے یا فدیہ لے کر آزاد کرنا بھی جائز ہے اور اگر قیدی کو جنگ میں قتل کرنا جائز ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اس کو غلام بنانا واجب ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ وہ قید ہوتے ہی غلام ہو جائے گا (۱)۔

جب کہ حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ اس کا غلام بنانا جائز ہے، چنانچہ امام کو اس کا غلام بنانے یا نہ بنانے کا اختیار ہے، مثلاً ان کو مسلمانوں کے لئے ذمی بنادے یا ان کو فدیہ میں دے دے (۲) یا احسان کر کے چھوڑ دے (جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر کیا) جس میں مصلحت ہو وہی کرے تفصیل کے لئے دیکھئے: (اسری)۔

غلام بنانے کی مشروعیت کی حکمت:

۴- صاحب ہدایہ کے استاذ محمد بن عبد الرحمن بخاری نے کہا: "انسانوں میں غلامی کا ثبوت محض اس وجہ سے ہوا کہ انہوں نے اللہ تعالی کی بندگی سے منہ موڑا جس نے ان کو پیدا کیا، حالانکہ سب لوگ اس کے بندے اور غلام ہیں، کیونکہ اسی نے ان کو پیدا کیا اور وجود بخشا، لیکن جب انہوں نے اللہ کی بندگی سے منہ موڑ تو اللہ نے ان کو یہ سزا دی کہ اپنے بندوں کا غلام بنادیا پھر جب آزاد کرنے والے نے اس کو آزاد کردیا تو اللہ کے حق کے طور پر خالص اس کی بندگی میں لوٹا دیا، شاید کہ وہ اس احسان پر غور کرے کہ اگر وہ اللہ کی بندگی سے منہ موڑے گا تو اللہ کے بندوں کی بندگی میں مبتلا ہو جائے گا، اور اس سوچ کی بناپر وہ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرے گا، اور اس کی بندگی پر فخر کرے گا، ارشاد باری ہے: **لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله** (۲) (مسیح ہرگز اس سے عار نہ کریں گے کہ وہ اللہ کے بندہ ہیں)۔

۵- اسلام نے غلامی سے چھٹکارے کا جو طریقہ بتایا ہے وہ مختصر کے طور پر دو امور میں آجاتا ہے:

امر اول: استرقاق کے تمام ذرائع کو صرف ایک شکل میں محدود کردینا جس کا کوئی دوسرا ذریعہ نہیں، اور اس کے علاوہ کسی بھی ذریعہ کے جائز ہونے کا انکار، وہ دو ذرائع یہ ہیں:

اول- کافر دشمن کے ساتھ جنگ میں پکڑے گئے اور قید کئے گئے لوگ، اگر امام مصلحت سمجھے تو ان کو غلام بنالے۔

دوم- باندی کی اولاد جو اس کے آقا کے علاوہ دوسرے شخص سے ہو، کیونکہ اس کے آقا سے اس کی جو اولاد ہوگی آزاد ہوں۔

امر دوم- غلاموں کی آزادی کا دروازہ کھلے طور پر کھولنا مثلاً کفارات میں، نذر میں اور اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے آزاد کرنا اور مکاتبت، استیلاد، تدبیر کا معاملہ، نیز محرم کی ملکیت میں آنے کی وجہ سے آزادی اور بدسلوکی کی وجہ سے آزادی وغیرہ۔

---

(۱) الأم ۴ر ۲۴۳ طبع دار المعرفة، اسنی المطالب ۴ر ۱۹۳، الکافی ۴ر ۲۷۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۷ر ۱۲۸، فتح القدیر ۴ر ۳۰۶، مواہب الجلیل ۳ر ۳۵۱۔

(۱) محاسن الاسلام للبخاری شیخ صاحب الہدایہ ص ۵۵ طبع القدسی۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۷۲۔

۶- غلام بنانے کا حق کس کو ہے؟

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام بنانا یا احسان کرنا یا فدیہ لینے کا حق امام المسلمین کو ہے، کیونکہ اس کو عام اختیار حاصل ہے یا اس کے نائب کو ہے، اور اسی وجہ سے غلام بنانے یا نہ بنانے کا اختیار اسی کو دیا گیا ہے (۱)۔

غلامی کے اسباب:

الف- کس کو غلام بنایا جائے گا؟

۷- آدمی کو غلام بنانا جائز نہیں، الا یہ کہ غلام بنائے جانے والے میں دو صفات پوری طرح پائی جائیں: صفت اول: کفر، صفت دوم: جنگ، خواہ بذات خود جنگ کرے یا جنگ کرنے والے کے ماتحت ہو، تفصیل حسب ذیل ہے:

ب- وہ قیدی جو عملی طور پر مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک رہے:

۸- یہ اہل کتاب ہوں گے یا مشرکین، یا مرتد یا باغی۔

(۱) اگر اہل کتاب ہوں تو بالاتفاق ان کو غلام بنانا جائز ہے، اور اس سلسلہ میں مجوس کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوگا۔

(۲) اگر مشرک ہوں تو عرب ہوں گے یا غیر عرب، اگر غیر عرب ہوں تو حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ نے کہا ہے: ان کو غلام بنانا جائز ہے، اور بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ نے کہا: جائز نہیں ہے۔

اور اگر عرب ہوں تو مالکیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز ہے۔

البتہ مالکیہ نے عربوں میں قریشیوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز نہیں، بلکہ ان کی طرف سے صرف اسلام قبول کیا جائے گا، اگر وہ اسلام لانے سے انکار کریں تو ان کو قتل کردیا جائے گا، عرب اور غیر عرب مشرکین کے درمیان فرق کی علت حنفیہ نے یہ بتائی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام ان کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن کریم ان کی زبان میں نازل ہوا، لہذا ان کے حق میں معجزہ زیادہ ظاہر ہے، لہذا اس صورت میں ان کا کفر، مقابلہ عجمیوں کے کفر کے زیادہ سخت ہے (۱)۔

(۳) اگر وہ مرتد ہوں تو ان کو غلام بنانا بالاتفاق ناجائز ہے، اور ان کی طرف سے صرف اسلام قبول کیا جائے گا، اور اگر اسلام لانے سے انکار کریں تو قتل کر دیئے جائیں گے، کیونکہ ان کا کفر سخت ہے (۲)۔

(۴) اگر باغی ہوں تو ان کو غلام بنانا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ مسلمان ہیں، اور اسلام غلام بنانے سے مانع ہے (۳)۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۳۷۲، ۳۷۷، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۴۷ طبع دار المعرفہ۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۴/ ۳۰۷ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، البحر الرائق ۵/ ۸۹ طبع المطبعۃ العلمیہ، مجمع الانہر ۱/ ۶۰۵ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۲۷ھ، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۸ طبع مطبعۃ الامام، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۴۷ طبع بولاق ۱۲۵۴ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹ طبع اول بولاق، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۷ طبع دار احیاء التراث العربی، المدونہ ۲/ ۲۳ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۷۲، ۳۷۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۲۵، ۱۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۸، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، ۲۰۵، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، المدونہ ۲/ ۲۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۸ طبع دار المعارف، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۷۔

ب- جنگ میں پکڑے گئے وہ قیدی جن کا قتل کرنا ناجائز ہے مثلاً عورتیں اور بچے وغیرہ:

۹- ان لوگوں کو غلام بنانا بالاتفاق جائز ہے، خواہ اہل کتاب ہوں یا بت پرست مشرک (۱)، خواہ عرب ہوں یا غیر عرب، مالکیہ نے اس سے ان راہبوں کو مستثنیٰ کیا ہے جو لوگوں سے الگ تھلگ پہاڑوں میں رہتے ہیں، اگر جنگ میں وہ رائے مشورہ نہ دیتے ہوں (۲)، ان لوگوں کو قتل کرنے کے بجائے غلام اس لئے بنایا جاتا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ سے اسلام لا سکیں، کیونکہ وہ جنگ کرنے والے نہیں۔

اہل کتاب کو غلام بنانے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بنو قریظہ کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا، مرتدین کی قیدی عورتوں کو باندی بنانے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکر نے عرب مرتدین کی عورتوں کو غلام بنایا، اور مشرکین کی عورتوں کو باندی بنانے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہوازن کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا، حالانکہ وہ خالص عرب ہیں (۳)۔

باغیوں کی عورتیں اور بچے جن کو قید کر لیا گیا ہو ان کو بالاتفاق غلام نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ وہ مسلمان ہیں اور اسلام غلام بنانے سے مانع ہے (۴)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۲۹، ۲۳۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/۴۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۸۴، ۲۰۱، ۲۰۵، المغنی ۸/۳۷۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۲۷، اسنی المطالب ۴/۱۹۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۷۔

(۳) بدائع ۹/۴۳۳۸، المغنی ۸/۱۲۳۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۱، المدونہ ۲/۲۱، الشرح الصغیر ۴/۴۲۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۹۔

ج- مسلمان ہونے والے قیدی مرد یا عورتوں کو غلام بنانا:

۱۰- گرفتار ہونے کے بعد جو قیدی اسلام لائیں ان کو غلام بنانا جائز ہے، اس لئے کہ کفر اصلی کی سزا کے طور پر جو غلامی پائی جائے اسلام لانا اس کے منافی نہیں، اور یہاں ملکیت کے سبب یعنی گرفتاری کے پائے جانے کے بعد اسلام پایا گیا ہے (۱)۔

د- دار الاسلام میں مرتد ہونے والی عورت:

۱۱- جمہور کی رائے ہے کہ اگر عورت مرتد ہو جائے اور ردت پر مصر ہو تو وہ باندی نہیں بنائی جائے گی، بلکہ مرتد مرد کی طرح قتل کر دی جائے گی، جب تک دار الاسلام میں ہے اور حسن، عمر بن عبد العزیز اور "نوادر" میں امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ دار الاسلام میں بھی وہ باندی بنائی جائے گی، ایک قول یہ ہے کہ شوہر والی مرتد عورت کے بارے میں اگر یہ تہمت کی جائے تو کوئی حرج نہیں کہ ردت کے ذریعہ اس کے غلط مقصد یعنی جدائی کے اثبات کو ناکام بنا دیا جائے (۲)۔

ھ- عقد ذمہ کے توڑنے والے ذمی کو غلام بنانا:

۱۲- اگر ذمی کوئی ایسا کام کرے جس کو عقد ذمہ کا توڑنا سمجھا جائے (اور کس کام کو عقد ذمہ کا توڑنا سمجھا جائے گا اور کس کو نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے: اصطلاح "ذمہ") تو صرف اس کو غلام بنانا جائز ہے، اس کی عورتوں اور بچوں کو نہیں، کیونکہ "ذمہ" توڑ کر وہ حربی بن گیا، لہذا اس پر حربیوں کے احکام نافذ ہوں گے۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/۳۰۶، البحر الرائق ۵/۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۲۹، ۲۳۳، حاشیۃ الجمل ۵/۱۹۸، المغنی ۸/۳۷۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۳۵۔

(۲) فتح القدیر ۴/۳۸۸، السیر الکبیر للامام محمد بن الحسن ۴/۲۰۳، مصنف عبد الرزاق ۱۰/۱۷۶ طبع المکتب الاسلامی۔

اس کی عورتیں اور بچے ذمی باقی رہیں گے، اگر ان کی طرف سے عقد ذمہ کا توڑنا نہ پایا جائے (۱)۔

و- وہ حربی جو دار الاسلام میں بغیر امان آجائے:

۱۳- اگر حربی دار الاسلام میں امان کے بغیر آجائے تو امام ابوحنیفہ (۲)، اور شافعیہ (۳) اور حنابلہ کے قول کا مقتضی فی الجملہ یہ ہے کہ وہ داخل ہونے کے ساتھ مال غنیمت بن جائے گا، اور اس وقت اس کو غلام بنانا جائز ہوگا۔ البتہ قاصد اس سے مستثنیٰ ہیں کہ وہ بالاتفاق غلام نہیں بنیں گے (دیکھئے: رسول)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر وہ دعویٰ کرے کہ شخص کلام الٰہی سننے اور اسلامی شریعت کو معلوم کرنے کے لئے آیا ہے تو وہ مال غنیمت نہ ہوگا (۴)۔

ز- باندی سے پیدا ہونا:

۱۴- فقہاء اسلام میں یہ طے ہے کہ بچہ آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے، اگر ماں آزاد ہو تو اس کا بچہ بھی آزاد ہوگا، اور اگر ماں باندی ہو تو اس کا بچہ بھی غلام ہوگا، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں (۵)، البتہ اگر باندی کی اولاد اس کے آقا سے ہو تو اس حکم سے مستثنیٰ ہے کہ وہ آزاد پیدا ہوگی، اور ماں کے لئے آزادی کا سبب بنے گی، لہذا یہ باندی آقا کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گی۔

غلامی کا ختم ہونا:

۱۵- غلامی آزاد کرنے سے ختم ہوجاتی ہے، اور آزادی کبھی شریعت کے حکم کی وجہ سے ہوتی ہے مثلاً جس باندی کی اپنے آقا سے اولاد ہو تو وہ آقا کی موت کے بعد آزاد ہوجاتی ہے، اسی طرح جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو، اس کی ملکیت میں آتے ہی وہ آزاد ہوجائے گا، اور بسا اوقات آزادی محض اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے آزاد کرنے سے ہوجاتی ہے یا حق کو واجب کرنے والے کسی سبب سے مثلاً کفارہ میں آزاد کرنا (دیکھئے: کفارہ)، یا نذر میں (دیکھئے: نذر)، اسی طرح تدبیر کی وجہ سے غلامی ختم ہوتی ہے، تدبیر یہ ہے کہ آقا اس سے کہدے کہ میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، (دیکھئے: تدبیر)، یا مکاتبت کی وجہ سے یا حاکم کی طرف سے آقا کو اپنے غلام کے آزاد کرنے پر مجبور کرنے کی وجہ سے جبکہ آقا غلام کو ایذا پہنچاتا ہو (دیکھئے: عتق)۔

غلامی کے اثرات:

۱۶- الف- غلامی کے بہت سے اثرات ہیں: ان میں سے کچھ کا تعلق مسنون بدنی عبادتوں سے ہے کہ ان کی وجہ سے آقا کے حق میں خلل پڑے مثلاً باجماعت نماز (دیکھئے: صلاۃ جماعۃ)، اور بعض کا تعلق واجبات علی الکفایہ سے ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے بھی آقا کے حق میں خلل پڑتا ہے یا کسی اور وجہ سے مثلاً جہاد کہ غلام کے لئے جہاد نہ کرنے کی رخصت ہے، اور کچھ کا تعلق مالی عبادات سے ہے جو غلامی کی وجہ سے انسان سے ساقط ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ غلام مال کا مالک نہیں ہوتا مثلاً زکاۃ، صدقۂ فطر، صدقات اور حج۔

۱۷- ب- غلام پر واجب ہونے والے مالی حقوق کا اگر کوئی بدل موجود ہو تو اس کا بدل ہی اس پر واجب ہوگا مثلاً کفارات، کہ غلام قسم میں حانث ہونے کی صورت میں کفارہ میں غلام آزاد نہیں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۲۲۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۷، ۲۰۵، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۳، المغنی ۸/ ۵۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۸/ ۳۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۳۔

(۳) اسنی المطالب ۴/ ۲۱۲، المغنی ۸/ ۴۰۳، ۵۲۱۔

(۴) اسنی المطالب ۴/ ۲۱۱۔

(۵) مصنف عبد الرزاق ۷/ ۲۹۹، ۸/ ۸۵، آثار ابی یوسف رص ۱۹۲، آثار محمد بن الحسن رص ۱۱۵، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۔

کرے گا، اور نہ ہی کھانا کھائے گا، نہ تیز ہو سکے گا بلکہ وہ روزہ رکھے گا۔

اگر ان حقوق مالیہ کا کوئی بدنی بدل موجود نہ ہو تو ان کا تعلق غلام کی ذات سے ہوگا، مثلاً غلام نے غلطی سے کسی انسان کے ہاتھ کو کاٹ دیا اور ہاتھ کی دیت غلام کی قیمت سے زیادہ ہو تو مالک پر غلام کو مظلوم کے حوالے کرنے کے علاوہ مال کی ذمہ داری نہیں ڈالی جائے گی، جیسا کہ ابواب جنایات میں مذکور ہے، اسی طرح اگر غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی سے قرض لے لے تو یہ دین اس کی ذات سے متعلق ہوگا، اس کے ذمہ میں باقی رہے گا، اس کے آقا کو دین کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا، اگر غلام بنائے جانے کے وقت اس پر کسی مسلمان یا ذمی کا دین ہو تو دین اس سے ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ دین کا اس کے ذمہ ہونا ثابت ہے، اور اس کو ساقط کرنے کا سبب نہیں پایا گیا، لیکن اگر دین کسی حربی کا ہو تو ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ حربی قابل احترام نہیں (۱)۔

۱۸- ج- غلامی غلام کو ہر طرح کے تبرعات سے روک دیتی ہے مثلاً ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ۔

۱۹- د- اسی طرح غلامی تمام مالی حقوق سے مانع ہے اگر اس طرح کا کوئی حق ثابت ہو تو اس کا مستحق مالک ہوگا، غلام نہیں، لہذا غلام وارث نہیں ہوگا، اور غلام کے جسم کو نقصان پہنچانے کا تاوان اس کے آقا کا ہوگا۔

اور اگر غلام بنائے جانے کے وقت کسی مسلمان یا ذمی پر اس کا دین ہو تو اس کا آقا اس دین کا مطالبہ کرے گا، اور اگر دین حربی پر ہو تو ساقط ہو جائے گا (۲)۔

۲۰- ھ- اگر چھوٹا بچہ قید کر لیا گیا، اور اس کے والدین قید نہ کئے گئے تو قید کرنے والے کے تابع ہو کر اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ قید کرنے والے کو اس پر ولایت حاصل ہے، اور کوئی بھی ایسا شخص موجود نہیں ہے جو اس قید کرنے والے سے زیادہ بچہ کے قریب ہو لہذا وہ اس کے تابع ہوگا)۔

۲۱- و- غلامی: انسان کے لئے دوسرے پر ولایت حاصل ہونے سے مانع ہے، لہذا غلام امیر یا قاضی نہ ہوگا، اس لئے کہ خود اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں تو دوسرے پر کیا ولایت حاصل ہوگی، اور اسی بنیاد پر غلام کی طرف سے امان دینا درست نہیں اور اس کی گواہی بھی مقبول نہیں، اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔

۲۲- ز- غلامی کی وجہ سے سزا ہلکی ہو جاتی ہے، چنانچہ غلام کے حق میں حدود آدھی ہوتی ہیں، اگر حدود تنصیف کے لائق ہوں۔

۲۳- ح- غلامی کا نکاح میں بھی اثر ہوتا ہے کہ غلام آزاد عورت کا کفو نہیں، اور اس کو نکاح کے لئے آقا کی اجازت ضروری ہے، غلام دو سے زائد نکاح نہیں کرسکتا، اور آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح نہیں کیا جا سکتا۔

۲۴- ط- اس کا اثر طلاق میں بھی ہوتا ہے کہ غلام دو سے زائد طلاق دینے کا مالک نہیں، اور اگر وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے تو اس صورت میں آقا طلاق کا مالک ہوگا۔

۲۵- ی- غلامی کا اثر عدت میں بھی ہوتا ہے کہ طلاق میں باندی کی عدت دو حیض ہے، تین حیض نہیں، اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۱۰۵، ۴/ ۱۹۵، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۳۴ طبع مطبعۃ الامام۔

أسنی المطالب ۴/ ۱۹۵۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۹۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۸۔

استسعاء

تعریف:

۱- استسعاء کا معنی لغت میں غلام کا اپنی بقیہ غلامی سے جب کہ اس کا بعض حصہ آزاد کردیا گیا ہو چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے سعی کرنا ہے، لہذا وہ کام کرکے کمائے گا اور آمدنی اپنے آقا کو دے گا، کہا جاتا ہے: "استسعیته فی قیمته" میں نے اس سے سعی کرنے کا مطالبہ کیا (۱)۔

فقہی استعمال اس سے الگ نہیں (۲)۔

مستسعی (جس غلام سے استسعاء کرایا جائے) کا آزاد کرنا، کتابت کے ذریعہ آزاد کرنے کے علاوہ ہے، کیونکہ مستسعی دوبارہ غلام نہیں بنتا (۳)، اس لئے کہ استسعاء ایسا اسقاط ہے کہ جس میں حق کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوتا، اور اس طرح کے اسقاط میں معاوضہ کا مفہوم نہیں ہوتا، برخلاف مکاتب کے، اس لئے کہ کتابت ایسا عقد ہے جس میں اقالہ اور فسخ بھی ہوتا ہے (۴)، ہاں، اس معنی کے اعتبار سے استسعاء کتابت سے مشابہ ہے کہ استسعاء بھی عوض پر آزاد کرنا ہے (جیسے کہ کتابت میں معاوضہ پر آزادی ہوتی ہے)۔

(۱) لسان العرب (سعی)۔

(۲) الاختیار ۴/۲۷ طبع وزارت اوقاف کویت، ابن عابدین ۳/۱۵ طبع بولاق، الطحطاوی علی الدر ۲/۲۹۶۔

(۳) العدوی علی خلیل ۸/۲۹ طبع دار صادر۔

(۴) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۳۸۷ طبع بولاق۔

محل استسعاء وہ غلام ہے جس کا بعض حصہ آزاد کردیا جائے۔

اجمالی حکم:

۲- اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ اگر آقا اپنے غلام کے ایک حصہ کو آزاد کردے تو اس کا باقی حصہ بھی آزاد ہو جائے گا اور غلام سے استسعاء نہیں کرایا جائے گا، کیونکہ ابتدائی طور پر آزادی میں تجزی نہیں ہوتی (۱)۔ نیز ابوالملیح کی اپنے والد سے نقل کردہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کا ایک حصہ آزاد کردیا اور رسول اللہ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لیس للہ شریک" (اللہ کا کوئی شریک نہیں)، اور آپ نے اس کی آزادی کو مکمل طور پر نافذ قرار دیا (مسند احمد، ابوداؤد)، اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: **"هو حر كله ليس لله شريك"** (۲) (وہ مکمل آزاد ہے، اللہ کا کوئی شریک نہیں)، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے: بقیہ حصہ میں اس سے استسعاء کرایا جائے گا۔

۳- اگر غلام مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ آزاد کردے تو فقہاء آزاد کرنے والے کے مالدار اور تنگدست ہونے کے درمیان فرق کرتے ہیں، اگر وہ مالدار ہو تو امام ابوحنیفہ شریک دوم کو تین امور کا اختیار دیتے ہیں: آزاد کردے، یا آزاد کرنے والے شریک سے ضمان لے یا غلام سے استسعاء کرائے، اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو صرف آزاد کرنے یا استسعاء کرنے کا اختیار رہے، اور امام

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۳۷۷، ۳۸۲، ۳۸۳، المطالب ۶/۳۳۶، ۳۳۷ طبع بیروت، تحفۃ المحتاج مع الشروانی و ابن قاسم العبادی ۱۰/۳۵۴ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/۲۶۹ طبع اول المنار۔

(۲) حدیث "لیس للہ شریک" کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۴/۳۶۰ طبع المطبعۃ الانصاریہ) اور احمد (۵/۷۴، ۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا ہے "اس کی اسناد قوی ہے" (فتح الباری ۵/۱۵۹ طبع السلفیہ)۔

ابو یوسف اور امام محمد نے اس صورت میں کہا ہے: مالداری کے ساتھ صرف ضمان کا اور تنگ دستی کے ساتھ صرف استسعاء کرانے کا اس کو اختیار ہے، صاحبین کا قول ہی امام احمد کی ایک روایت ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من اعتق شقصاً في مملوكه فعليه أن يعتقه كله إن كان له مال، وإلا استسعي العبد غير مشقوق عليه"(۲) (جو شخص اپنے غلام میں ایک حصہ آزاد کردے تو اس پر پورا آزاد کرنا لازم ہے اگر اس کے پاس مال ہو، ورنہ غلام سے محنت مزدوری کرائی جائے، لیکن اس کو مشقت میں نہیں ڈالا جائے گا)، یعنی اس کی قیمت گراں نہیں کی جائے گی(۳)، مالکیہ اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہی ظاہر روایت ہے کہ مالدار ہونے کی صورت میں غلام کا باقی حصہ بھی آزاد ہو جائے گا، اور آزاد کرنے والا شرکاء کے حصے کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر تنگ دست ہو تو بقیہ حصہ آزاد ہوگا اور نہ استسعاء کرایا جائے گا(۴)۔

۴- اسی طرح اگر مرض الموت میں غلام کو آزاد کردے یا مدبر بنادے یا اپنے غلاموں کی وصیت کر جائے اور ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہیں تو فقہاء کے درمیان اختلاف ہے(۵)۔ امام ابوحنیفہ نے

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۷۷، ۳۸۲۔

(۲) حدیث: "من أعتق شقصاً..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۵۶/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (عون المعبود ۳/ ۷۳ طبع المطبعۃ الانصاریہ)۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۳۸۰، ۳۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۴) التاج والاکلیل مع حاشیۃ الحطاب ۶/ ۳۳۸ طبع لیبیا، الخرشی ۸/ ۱۲۶، ۱۲۷، الدسوقی مع حاشیہ ۸/ ۱۲۶ طبع دار صادر، الشرح الکبیر مع المغنی ۱۲/ ۲۴۸۔

(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۷۳، ۲۷۴، الشروانی علی التحفہ ۱۰/ ۳۶۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۰، ۳۶۸ طبع الحلبی۔

فرمایا ہے: ہر غلام کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور بقیہ میں ہر ایک سے محنت مزدوری کرائی جائے گی، اور دوسرے ائمہ نے کہا ہے: قرعہ اندازی کے ذریعہ ان میں سے تہائی آزاد ہوں گے، جس کے حق میں آزادی کا قرعہ نکل آئے وہ آزاد ہوگا اور جس غلام سے محنت مزدوری کرائی جائے گی اس کی قیمت اس کے ذمہ میں دین ہوگی، اور قیمت کی تعیین کوئی عادل شخص کرے گا، اس کے احکام آزاد کے احکام کی طرح ہوں گے، اور بعض حضرات نے کہا ہے: ادا کرنے کے بعد ہی اس پر آزاد ہونے کا حکم لگے گا(۱)۔

آزاد کرنے کے وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وہی تلف کرنے کا وقت ہے(۲)۔

بحث کے مقامات:

۵- استسعاء پر بحث کتاب العتق میں پھیلی ہوئی ہے، اس کا ذکر "سرایت" کے ساتھ نیز "العبد يعتق بعضه" اور "الإعتاق في مرض الموت" کے باب میں ہے، اسی طرح اس کا ذکر کفارہ میں ہے۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۵۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۹، فتح القدیر ۳/ ۳۸۱، ۳۹۷۔

استسقاء

تعریف:

۱- استسقاء کا معنی لغت میں طلب سقیا یعنی زمین اور بندوں کے لئے بارش طلب کرنا ہے، اور اسم: سقیا (ضمہ کے ساتھ) ہے، اور جب آپ کسی سے پانی پلانے کے لئے کہیں گے تو کہا جاتا ہے: "استسقیت فلانا"(۱)۔

استسقاء کا اصطلاحی مفہوم ضرورت کے وقت مخصوص طریقہ پر اللہ تعالیٰ سے بارش برسانے کی درخواست کرنا ہے(۲)۔

استسقاء کا شرعی حکم:

۲- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں محمد بن الحسن نے کہا ہے: استسقاء سنت مؤکدہ ہے خواہ دعا ونماز کے ذریعہ ہو یا صرف دعا کے ذریعہ، حضور ﷺ، صحابہ کرام، اور بعد کے مسلمانوں نے اس کو کیا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سنت صرف دعا ہے اور دعا کے علاوہ بھی جائز ہے(۳)۔

مالکیہ کے نزدیک اس کے تین احکام ہیں جو درج ذیل ہیں:

اول- سنت مؤکدہ: اگر قحط خشک سالی کی وجہ سے ہو یا لوگوں کے اپنے پینے کے لئے ہو یا ان کے جانوروں اور مویشیوں کے پینے کے لئے ہو، خواہ حضر میں ہوں یا سفر میں، صحرا میں ہوں یا کھارے سمندر میں کشتی میں ہوں۔

دوم- مندوب: وہ جو علاقے کے لوگوں کا قحط زدہ لوگوں کے لئے استسقاء کرنا، اس لئے کہ یہ نیکی اور تقویٰ میں تعاون ہے، نیز ابن ماجہ کی روایت میں ہے: "تری المؤمنین فی تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى"(۱) (تم مسلمانوں کو آپسی رحم وکرم محبت اور عنایت میں ایک جسم کی طرح دیکھو گے کہ اگر جسم کے ایک عضو کو تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم جاگنے اور بخار میں اس کا ساتھ دیتا ہے)۔

اور صحیح حدیث میں ہے: "دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة، عند رأسه ملك مؤكل كلما دعا لأخيه بخير قال الملك المؤكل به: آمين ولك بمثل"(۲) (اپنے بھائی کے پیٹھ پیچھے مسلمان کی دعا قبول ہوتی ہے، اس کے سامنے ایک فرشتہ مقرر رہتا ہے، جب وہ اپنے بھائی کی بھلائی کی دعا کرتا ہے تو وہ فرشتہ کہتا ہے: "آمین اور تم کو بھی یہی ملے")، لیکن امام اوزاعی اور شافعیہ نے قید لگائی ہے کہ وہ ایسا شخص بدعتی یا گمراہ وباغی نہ ہو ورنہ زجر وتوبیخ کی غرض سے ایسا کرنا مستحب نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان کے واسطے استسقاء کرنے سے عام لوگ سمجھیں گے کہ ان کا طریقہ اچھا اور پسندیدہ ہے، اور اس میں بڑے

---

(۱) لسان العرب: مادہ (سقی)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۰۷ طبع سوم، فتح العزیز مع حاشیۃ المجموع ۵/ ۸۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۷ طبع المعارف۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۲، المغنی ۲/ ۲۸۳ طبع رشید رضا، ابن عابدین ۱/ ۷۹۱ طبع سوم۔

(۱) حدیث: "تری المؤمنین ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "دعوة المرء المسلم ..." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

مفسد ہیں (۱)، تاہم انہوں نے کہا ہے: اگر ذمیوں کی کوئی جماعت اس کی ضرورت مند ہو اور مسلمانوں سے اپنے لئے استسقاء کی درخواست کرے تو کیا ان کی درخواست منظور کی جائے گی یا نہیں؟

اقرب یہ ہے کہ ان کے حقوق کی وفاداری میں ان کے لئے استسقاء کیا جائے گا، پھر انہوں نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ اس کے باوجود یہ نہ خیال کیا جائے کہ ان کے بہتر حالت میں ہونے کی وجہ سے ہم نے ایسا کیا ہے، کیونکہ ان کا کفر معلوم اور ثابت ہے، بلکہ ہماری طرف سے ان کی درخواست کی منظوری کو ان کے جاندار ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ رحم وکرم پر محمول کیا جائے گا، فاسق اور بدعتی اس کے برخلاف ہیں (۲)۔

سوم۔ مباح ہے: ان لوگوں کا استسقاء کرنا جو قحط زدہ نہیں اور نہ ہی پینے کے لئے ان کو ضرورت ہے، کیونکہ بارش ہو چکی ہے، لیکن اگر اسی پر اکتفاء کریں تو پانی ضرورت سے کم ہو جائے گا، لہذا وہ اللہ تعالیٰ سے اس کے فضل وکرم کی درخواست کر سکتے ہیں (۳)۔

مشروعیت کی دلیل:

۳- استسقاء کی مشروعیت نص اور اجماع سے ثابت ہے، نص یہ فرمان باری ہے: "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا" (۴) (چنانچہ میں نے کہا اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو، بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا اور تمہارے مال واولاد میں ترقی دے گا، اور تمہارے لئے باغ لگا دے گا اور تمہارے لئے دریا بہا دے گا)۔

حضور ﷺ اور آپ کے بعد خلفاء اور مسلمانوں کے عمل سے بھی استدلال کیا گیا ہے، حضور ﷺ کے استسقاء کرنے کے بارے میں صحیح احادیث منقول ہیں، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ راوی ہیں: "أن الناس قد قحطوا في زمن رسول الله ﷺ، فدخل رجل من باب المسجد، ورسول الله ﷺ يخطب، فقال: يا رسول الله! هلكت المواشي، وخشينا الهلاك على أنفسنا، فادع الله أن يسقينا، فرفع رسول الله ﷺ يديه فقال: اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير رائث، قال الراوي: ما كان في السماء قزعة، فارتفعت السحاب من هنا ومن هنا حتى صارت ركاما، ثم مطرت سبعا من الجمعة إلى الجمعة، ثم دخل ذلك الرجل، والنبي ﷺ يخطب، والسماء تسكب، فقال: يا رسول الله! تهدم البنيان، وانقطعت السبل، فادع الله أن يمسكه، فتبسم رسول الله ﷺ لملالة بني آدم، قال الراوي: والله ما نرى في السماء خضراء، ثم رفع يديه، فقال: اللهم حوالينا لا علينا، اللهم على الآكام والظراب، وبطون الأودية، ومنابت الشجر، فانجابت السماء عن المدينة حتى صارت حولها كالإكليل" (۱) (زمانۂ رسالت میں قحط پڑا، ایک شخص مسجد کے دروازہ سے داخل ہوا، حضور ﷺ خطبہ دے رہے تھے، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! مویشی تو ہلاک ہو گئے، ہمیں اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا فرمایئے کہ بارش برسائے، حضور

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۳ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۳۔

(۳) الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۲، آیات سورۂ نوح ۱۰-۱۲۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۳۷ طبع بولاق، حدیث: "اللهم اسقنا غيثا مغيثا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۰۸، ۵۰۹، ۲ ۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ﷺ نے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور یہ دعا فرمائی: اے اللہ! خوب بارش برسا، جو خوش گوار ہو، خوب برسنے والی ہو، فوری طور پر ہو، اس میں تاخیر نہ ہو۔ راوی کہتے ہیں: آسمان میں بادل کا کوئی ٹکڑا نہ تھا، پھر ادھر ادھر سے بادل اٹھے اور گھٹا چھا گئی، پھر سات دن تک جمعہ سے جمعہ تک بارش ہوئی، پھر وہ شخص داخل ہوا تو رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، اور آسمان سے بارش جاری تھی، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! عمارتیں گر پڑیں، راستے بند ہو گئے، اللہ سے دعا فرمائیے کہ بارش روک دے، انس کی روایت ہے: پھر رسول اللہ ﷺ مسکرا پڑے، راوی کہتے ہیں: خدا کی قسم! آسمان میں صاف نہیں دکھائی دے رہا تھا، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور دعا فرمائی: خدایا! ہمارے اردگرد برسا، ہم پر نہ برسا، خدایا! ٹیلوں پر، پہاڑیوں پر، وادیوں میں اور جنگلات اور باغات پر برسا، دعا فرماتے ہی مدینہ سے بادل چھٹ گئے، اور اس کے اردگرد تاج کی طرح ہو گیا)، امام ابوحنیفہ کا استدلال اسی حدیث سے ہے، انہوں نے اسے اصل قرار دیا ہے اور فرمایا: سنت استسقاء میں صرف دعا ہے، نماز یا باہر جانا نہیں۔

جمہور کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے، انہوں نے فرمایا: "شكا الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر، فأمر بمنبر فوضع له في المصلى، ووعد الناس يوما يخرجون فيه، قالت عائشة: فخرج رسول الله ﷺ حين بدا حاجب الشمس، فقعد على المنبر، فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال: إنكم شكوتم جدب دياركم واستئخار المطر عن إبان زمانه عنكم، وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم، ثم قال: الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، لا إله إلا الله يفعل ما يريد، اللهم أنت الله لا إله إلا أنت، أنت الغني ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث، واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغا إلى حين، ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض إبطيه، ثم حول إلى الناس ظهره، وقلب أو حول رداءه وهو رافع يديه، ثم أقبل على الناس، ونزل فصلى ركعتين، فأنشأ الله سحابة فرعدت وبرقت ثم أمطرت بإذن الله تعالى، فلم يأت مسجده حتى سالت السيول، فلما رأى سرعتهم إلى الكن ضحك حتى بدت نواجذه، فقال: أشهد أن الله على كل شيء قدير، وأني عبد الله ورسوله"(۱) (لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے بارش نہ ہونے کی شکایت کی، آپ نے حکم دیا تو عیدگاہ میں منبر رکھ دیا گیا، اور آپ ﷺ نے لوگوں کے نکلنے کے لئے ایک دن مقرر فرمایا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ سورج طلوع ہونے کے بعد باہر تشریف لائے، منبر پر جلوہ فرما ہوئے، اللہ کی بڑائی اور حمد بیان کی، پھر فرمایا: تم کو علاقہ میں خشک سالی اور بارش کے اپنے وقت سے مؤخر ہونے کی شکایت ہے، اللہ کا حکم ہے کہ اس سے دعا کرو، اس کا وعدہ ہے کہ قبول کرے گا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو رب العالمین ہے، رحمان، رحیم ہے، جزا کے دن کا مالک ہے، اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، جو چاہتا ہے کرتا ہے، خدایا! تو اللہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو بے نیاز، ہم حاجت مند ہیں، ہم پر بارش برسا، اور اس کو ہمارے لئے قوت اور مقررہ مدت تک پہنچنے کا ذریعہ بنا، پھر آپ ﷺ نے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور اٹھائے رہے یہاں تک

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۴/۳ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریۃ، حدیث "إنكم شكوتم جدب دياركم ..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۴/۳۵۴-۳۵۵ طبع المطبعۃ الانصاریہ) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے۔

کی بغلوں کی سفیدی دکھائی دینے لگی، پھر آپ ﷺ نے لوگوں کی طرف پشت کرلی اور ہاتھ اٹھائے اٹھائے چادر الٹی، پھر لوگوں کی طرف رخ کیا، منبر سے نیچے اترے، دو رکعتیں پڑھیں، پھر اللہ نے بادل بھیج دیئے، گرج ہوئی، بجلی چمکی اور اللہ کے حکم سے بارش ہوئی اور مسجد تک آتے آتے بارش کا پانی بہہ پڑا، جب آپ ﷺ نے لوگوں کو تیزی سے گھروں کی طرف آتے دیکھا تو آپ ﷺ کھلکھلا کر ہنس پڑے، پھر فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے، اور میں اللہ کا بندہ اور اس کا رسول ہوں)۔

حضرت عمر حضرت عباسؓ کے وسیلہ سے بارش کی دعا کرتے اور کہتے: **"اللهم إنا كنا إذا قحطنا توسلنا إليك بنبيك فتسقينا، وإنا نتوسل بعم نبيك فاسقنا"** (خدایا! ہم پہلے تیرے پاس تیرے نبی کا وسیلہ لایا کرتے تھے تو تو پانی برساتا تھا، اب تیرے نبی کے چچا کا وسیلہ لاتے ہیں، ہم پر پانی برسا) تو پانی برستا(۱)۔

اسی طرح روایت میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے یزید بن اسود کے وسیلہ سے بارش کی دعا کی اور کہا: **"اللهم إنا نستسقي بخيرنا وأفضلنا، اللهم إنا نستسقي بيزيد بن الأسود، يا يزيد ارفع يديك إلى الله تعالى"** (خدایا! ہم اپنے میں سب سے بہتر اور افضل کے وسیلے سے بارش کی دعا کرتے ہیں، خدایا! ہم یزید بن اسود کے وسیلہ سے بارش کی درخواست کرتے ہیں، اے یزید! اپنے ہاتھوں کو خدا کی طرف اٹھاؤ)، چنانچہ انہوں نے ہاتھ اٹھالئے اور لوگوں نے بھی ہاتھ اٹھالئے، اس کے بعد مغرب سے ایک ڈھال کی طرح بادل اٹھا، ہوا چلی اور بارش ہوئی یہاں تک کہ لوگوں کا اپنے گھر پہنچنا مشکل ہو گیا(۱)۔

مشروعیت کی حکمت:

۴- انسان پر جب حوادث آتے ہیں اور مصیبت اس کو گھیر لیتی ہے تو کچھ کو وہ ہٹا سکتا ہے، اور بعض کو کسی بھی طرح سے ہٹانا اس کے لئے مشکل ہوتا ہے، ان بڑے حوادث ومصائب میں سے قحط ہے، جو بارش رکنے کے نتیجہ میں سامنے آتا ہے، بارش ہی ہر ذی روح کی زندگی اور اس کی غذا ہے، انسان نہ بارش برسا سکتا ہے اور نہ ہی اس کا عوض ڈھونڈ سکتا ہے، بارش برسانے کی طاقت وقدرت صرف اللہ کے ہاتھ میں ہے، اس لئے شارع حکیم نے استسقاء کو مشروع کیا تا کہ اس مالک وقادر اللہ جل جلالہ سے درخواست کی جائے کہ اپنے رحم وکرم سے بارش برسا دے جو ہر چیز کی زندگی کا ذریعہ ہے۔

استسقاء کے اسباب:

۵- استسقاء چار حالات میں ہوتا ہے:

اول- قحط اور خشک سالی کی وجہ سے یا لوگوں کے پینے پلانے یا جانوروں اور مویشیوں کو پلانے کے لئے خواہ سفر میں ہوں یا حضر میں، صحراء میں ہوں یا کھارے سمندر میں کشتی میں ہوں، یہ متفق علیہ ہے۔

دوم- ان لوگوں کا استسقاء کرنا جو نہ قحط زدہ ہیں اور نہ ہی پینے کے لئے ان کو ضرورت ہے، کیونکہ ان پر بارش ہوتی ہے، البتہ اگر اسی پر اکتفا کریں تو ان کے لئے کافی نہیں ہوگا، لہذا وہ استسقاء کے ذریعہ اللہ سے مزید فضل کی درخواست کرتے ہیں، یہ مالکیہ، شافعیہ کی

---

(۱) المجموع للنووی ۵/۶۵، الطحطاوی علی الدر المختار ۱/۳۶۰، المغنی ۲/۲۹۵، اور حضرت عمر کے اثر "استسقی عمر بالعباس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۴۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حضرت معاویہ کے اثر "استسقی معاویة بیزید بن الأسود" کی روایت ابو زرعہ دمشقی نے اپنی تاریخ میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/۱۰۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

رہتے ہے(۱)۔

سوم۔ غیر قحط زدہ لوگوں کا قحط زدہ کے لئے یا پینے کے ضرورت مند لوگوں کے لئے استسقاء کرنا، اس کے قائل حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ ہیں (۲)۔

چہارم۔ استسقاء کیا، لیکن بارش نہیں ہوئی، مذاہب اربعہ یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ بالاتفاق بار بار استسقاء اور خوب دعا کرنے کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ دعا میں الحاح وزاری کرنے والے کو پسند کرتا ہے (۳)۔ نیز فرمان باری ہے: "فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ" (۴) (سو جب نہیں ہماری طرف سے سزا پہنچی تو وہ کیوں نہ ڈھیلے پڑ گئے بلکہ ان کے دل تو (ویسے ہی) سخت رہے)۔ نیز اس لئے کہ استسقاء بار بار کرنے کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "يستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول: دعوت فلم يستجب لي" (۵) (تم میں سے ہر ایک کی دعا قبول ہوتی جب تک وہ جلد بازی نہ کرے، یوں نہ کہے: میں نے دعا کی لیکن قبول نہیں ہوئی) اور اس لئے بھی کہ استسقاء کی علت بارش کی ضرورت کا ہونا ہے اور بارش کی ضرورت باقی ہے۔ اصبغ نے ابن حبیب کے خط میں لکھا: ہمارے یہاں مصر میں ایسا ہوا کہ پچیس دن مسلسل لوگوں نے استسقاء کیا، سنت استسقاء کے مطابق

(۱) الخرشی ۲/ ۱۰۳، المجموع للنووی ۵/ ۹۰۔
(۲) الخرشی ۲/ ۱۰۶، المجموع للنووی ۵/ ۹۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۲۔
(۳) حدیث: "إن الله يحب الملحين في الدعاء..." کی روایت حکیم ترمذی اور ابن عدی نے کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس کو ضعیف کہا ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۹۳ طبع سوم)۔
(۴) سورۂ انعام ۴۳۔
(۵) حدیث: "يستجاب لأحدكم ما لم يعجل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بارش ہوئی، اس واقعہ میں ابن قاسم اور ابن وہب موجود تھے (۱)۔

البتہ حنفیہ نے کہا ہے: لوگ صرف تین دن نکلیں گے، ان کا کہنا ہے کہ اس سے زیادہ منقول نہیں (۲)، لیکن صاحب "الاختیار" نے کہا ہے: لوگ مسلسل تین دن نکلیں گے اور اس سے زیادہ بھی مروی ہے (۳)۔

استسقاء کی قسمیں اور ان میں افضل ترین قسم:

۶ – استسقاء کی تین قسمیں ہیں، اس پر فقہی مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے ہے۔

بعض ائمہ نے ان میں سے بعض اقسام کو بعض سے افضل قرار دیا ہے، اور افضلیت کے لحاظ سے اس میں ترتیب قائم کی ہے۔

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے: استسقاء کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول: اور یہ سب سے ادنیٰ درجہ ہے دعا جو نماز کے بغیر ہو اور کسی نماز کے بعد نہ ہو خواہ تنہا تنہا ہو یا جمع ہو کر ہو، مسجد میں ہو یا کہیں، اور اس میں افضل وہ ہے جو اہل خیر کی طرف سے ہو۔

قسم دوم: اور یہ اوسط درجہ ہے نماز جمعہ یا کسی اور نماز کے بعد دعا اور جمعہ کے خطبہ میں دعا وغیرہ، امام شافعی نے "الام" میں فرمایا: میں نے ایک صاحب کو دیکھا کہ انہوں نے ایک مؤذن کو کھڑا کیا، اور نماز صبح ومغرب کے بعد اس کو حکم دیا کہ استسقاء کرے، اور لوگوں کو دعا کی ترغیب دلائے تو مجھے ان کا یہ عمل ناپسند نہیں ہوا، حنابلہ نے اس نوعیت کے استسقاء کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے کہ امام کی طرف سے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۲ طبع سوم حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۵، المغنی ۲/ ۲۹۵، کشاف القناع ۲/ ۵۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۳، الدسوقی ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰، المجموع ۵/ ۸۷۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۳، شرح فتح القدیر ۱/ ۴۳۷۔
(۳) الاختیار ۱/ ۷۰۔

جمعہ کے خطبہ میں منبر پر دعا ہو۔

قسم سوم: یہ سب سے افضل درجہ ہے، دو رکعتوں اور دو خطبوں کے ساتھ استسقاء، اور اس کے لئے پہلے سے تیاری کی جائے جیسا کہ کیفیت کے بیان میں آرہا ہے، اس میں گاؤں، شہر، دیہات کے لوگ اور مسافر برابر ہیں، ہر ایک کے لئے نماز اور دو خطبے مسنون ہیں اور تنہا منفرد کے لئے بھی مستحب ہے، البتہ اس کے لئے خطبہ نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: دعا کے ذریعہ استسقاء سنت ہے یعنی خواہ نماز کے ساتھ ہو یا نماز کے بغیر، اور بارش کی سخت ضرورت ہونے پر عیدگاہ نکلا جائے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا (۲)۔

حنفیہ میں امام ابو حنیفہ استسقاء میں دعا و استغفار کو افضل قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ یہی سنت ہے، البتہ تنہا تنہا نماز ان کے یہاں مباح ہے، سنت نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کبھی کیا اور کبھی نہیں کیا (۳)۔ امام محمد نے کہا ہے: استسقاء دعا کے ذریعہ ہوتا ہے یا نماز و دعا دونوں کے ذریعہ، ہر ایک سنت ہے، دونوں کا ایک ہی درجہ ہے (۴)۔

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں روایت مختلف فیہ ہے، حاکم کی روایت ہے کہ وہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، اور کرخی کی روایت ہے کہ وہ محمد کے ساتھ ہیں (۵)، ابن عابدین نے ان کے امام محمد کے ساتھ ہونے کو راجح قرار دیا ہے (۶)۔

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۹۳ طبع المنیریہ، المغنی ۲/ ۲۸۷ طبع اول المنار۔
(۲) مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۰۵ طبع لیبیا، الدسوقی ۱/ ۴۰۵، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۷۔
(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۰۰، ابن عابدین ۱/ ۵۶۷۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۳۸۔
(۵) شرح العنایہ علی الہدایہ مع حاشیہ فتح القدیر ۱/ ۴۴۰ طبع بولاق۔
(۶) ابن عابدین ۱/ ۵۶۷۔

استسقاء کا وقت:

۷- اگر استسقاء دعا کے ذریعہ ہو تو بلا اختلاف کسی وقت ہو سکتا ہے۔

اور اگر نماز و دعا کے ساتھ ہو تو بالاجماع مکروہ اوقات میں ممنوع ہے، اور جمہور کی رائے ہے کہ مکروہ اوقات کے علاوہ کسی وقت بھی جائز ہے، ان کے درمیان افضل وقت میں اختلاف ہے، اس سے مالکیہ مستثنیٰ ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اس کا وقت چاشت کے وقت سے زوال تک ہے لہذا اس سے پہلے یا اس کے بعد نماز استسقاء نہیں ادا کی جائے گی، اور افضل وقت کے بارے میں شافعیہ کے یہاں تین "اقوال" ہیں (۱)۔

اول- اس میں مالکیہ ان کے ساتھ متفق ہیں اور یہی حنابلہ کے یہاں اولیٰ ہے (۲) کہ نماز استسقاء کا وقت نماز عید کا وقت ہے، یہی شیخ ابو حامد اسفرائنی اور ان کے شاگرد محاملی نے کہا ہے جو ان کی کتاب: المجموع، التجرید، المقنع میں ہے، اور یہی ابو علی سنجی اور بغوی کا قول ہے، اس کے لئے سنن اربعہ میں موجود ابن عباس کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ اسحاق بن عبد اللہ بن کنانہ کہتے ہیں: مجھے ولید بن عتبہ نے (جو امیر مدینہ تھے) ابن عباس کے پاس بھیجا تاکہ رسول اللہ ﷺ کے استسقاء کے بارے میں ان سے دریافت کروں، تو انہوں نے فرمایا: "خرج رسول الله ﷺ متبذلا متواضعا متضرعا، حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير، وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد" (۳) (رسول اللہ ﷺ

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۶ طبع المنیریہ۔
(۲) الخرشی ۲/ ۱۳۔
(۳) فتح القدیر ۱/ ۴۳۷، حدیث "خرج رسول الله ﷺ متبذلا متواضعا متضرعا..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۱/ ۴۵۳ طبع الہند الانصاریہ) اور ترمذی (۲/ ۴۴۵ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

پرانے کپڑوں میں تواضع کے ساتھ گڑگڑاتے ہوئے نکلے اور عیدگاہ پہنچے، تو تمہاری طرح خطبہ نہیں دیا بلکہ دعا، گڑگڑانے اور اللہ کی بڑائی بیان کرنے میں لگے رہے اور نماز عید کی طرح دو رکعت پڑھی)۔

دوم۔ اس کا اول وقت نماز عید کا وقت ہے جو نماز عصر تک رہتا ہے، بندنیجی، رویانی اور دوسرے لوگوں نے اسی کو ذکر کیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی روایت میں ہے: **"أن رسول الله ﷺ خرج حين بدا حاجب الشمس"** (سورج کا کنارہ ظاہر ہوتے ہی حضور ﷺ نکلے)۔

اس لئے کہ نماز استسقاء حالت اور صفت میں نماز عید سے مشابہ ہے، لہذا وقت میں بھی اس کے مشابہ ہوگی، البتہ استسقاء کا وقت زوال سے ختم نہیں ہوتا ہے(۱)۔

سوم۔ شافعیہ کے یہاں اس کو "صحیح" اور "صواب" کہا گیا ہے اور یہ حنابلہ کے یہاں مرجوح رائے ہے(۲) کہ اس کا کوئی خاص وقت نہیں، بلکہ رات دن کسی وقت ہوسکتی ہے، البتہ ایک قول کے مطابق مکروہ اوقات اس سے مستثنیٰ ہیں، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، جمہور کی قطعی رائے یہی ہے، اور محققین نے اس کی تصحیح کی ہے، صاحب "حاوی" اس کو قطعی کہنے والوں میں ہیں، رافعی نے "المحرر" میں اور صاحب جمع الجوامع نے اس کی تصحیح کی، اور امام الحرمین نے اس کو درست کہا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ دن کے ساتھ خاص نہیں جیسے نماز استخارہ اور احرام کی دو رکعتیں وغیرہ، انہوں نے کہا ہے: نماز عید کی طرح اس کے لئے خاص وقت مقرر کرنے کی کوئی اصل نہیں، نیز اس لئے کہ امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، اور اکثر اصحاب مذہب نے بھی۔

ابن عبد البر نے کہا: نماز استسقاء کے لئے زوال آفتاب کے وقت نکلنا علماء کی ایک جماعت کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس کے وقت کا ذکر نہیں اور نہ ہی انہوں نے وقت کی تحدید سے بحث کی ہے، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ امام (ابوحنیفہ) کے نزدیک استسقاء میں سنت دعا ہے اور دعا کسی وقت ہوسکتی ہے اس کا کوئی معین وقت نہیں۔

استسقاء کی جگہ:

۸- مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء مسجد میں اور مسجد سے باہر جائز ہے، البتہ مالکیہ بارش کی سخت ضرورت پڑنے پر باہر نکلنے کے قائل ہیں، جب کہ شافعیہ، حنابلہ علی الاطلاق باہر نکلنے کو ترجیح دیتے ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے: **"خرج رسول الله ﷺ للاستسقاء متبذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى، فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد"**(۲) (رسول اللہ ﷺ پرانے کپڑوں میں تواضع کے ساتھ گڑگڑاتے ہوئے نکلے، اور عیدگاہ پہنچے تو تمہاری طرح خطبہ نہیں دیا، بلکہ دعا، گڑگڑانے اور اللہ کی بڑائی بیان کرنے میں لگے رہے، اور عید کی طرح دو رکعتیں پڑھیں)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: امام میدان میں نکل کر نماز پڑھے گا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے میدان میں پڑھا، نیز اس لئے کہ اس میں زیادہ لوگ اور بچے، حائضہ عورتیں اور جانور وغیرہ موجود ہوتے ہیں،

---

(۱) نماز عید کا وقت سورج کے ایک یا دو نیزہ کے بقدر بلند ہونے پر ہے اور حضرت عائشہ کی حدیث: "خرج رسول الله ﷺ حين بدا حاجب الشمس..." فقرہ (۳) میں مذکور حدیث: "إنكم شكوتم جدب دياركم" کا ہی ایک ٹکڑا ہے۔

(۲) المغنی ۲/۲۸۶۔

(۱) سابقہ حوالہ، المجموع ۵/۷۶، ۷۷۔

(۲) المغنی ۲/۲۸۳، مواہب الجلیل ۲/۲۰۵، الدسوقی ۱/۴۰۵۔

لہذا میدان میں ان کے لئے زیادہ گنجائش اور سہولت ہوگی (۱)۔

حنفیہ بھی نکلنے کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ مکہ اور بیت مقدس کے لوگ ان دونوں مسجدوں میں جمع ہوں گے، اور بعض احناف نے کہا ہے: اسی طرح اہل مدینہ کے لئے مسجد نبوی میں جمع ہونا مناسب ہے، کیونکہ وہ روئے زمین کے بہترین حصوں میں سے ہے، اور وہاں اللہ کی سب سے بہتر مخلوق نبی ﷺ موجود ہیں، ابن عابدین نے مسجد نبوی میں جمع ہونے کے جواز کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہاں استسقاء کے لئے جمع ہونا اس لئے مناسب ہے کہ کسی بھی واقعہ میں حضور ﷺ کی موجودگی اور مشاہدہ کے بغیر مدینہ میں مدد کی درخواست اور نزول رحمت کی طلب نہیں ہوتی (۲)۔

استسقاء سے قبل کے آداب:

۹ - فقہاء نے کچھ آداب ذکر کئے ہیں، جن کا استسقاء سے قبل اختیار کرنا مستحب ہے، فقہاء نے کہا ہے: امام لوگوں کو وعظ و نصیحت کرے، ظلم سے دست بردار ہونے، گناہوں سے توبہ کرنے اور حقوق ادا کرنے کا حکم دے تاکہ قبولیت کے زیادہ قریب ہوں، اس لئے کہ معاصی قحط کا سبب ہوتے ہیں اور فرماں برداری برکت کا سبب ہوتی ہے، فرمان باری ہے: "وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ وَلٰكِنْ كَذَّبُوْا فَاَخَذْنٰهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ" (۳) (اور اگر بستیوں والے ایمان لے آئے ہوتے اور پرہیزگاری اختیار کی ہوتی تو ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکتیں کھول دیتے لیکن انہوں نے تو جھٹلایا، سو ہم نے ان کے کرتوتوں کی پاداش میں ان کو پکڑ لیا)۔

ابو وائل نے حضرت عبد اللہ کا قول نقل کیا ہے: "جب ناپ میں کمی کی جائے گی تو بارش رک جائے گی"، اور مجاہد نے "ويلعنهم اللاعنون" (۱) کی تفسیر میں کہا: زمین کے جانور ان پر لعنت کرتے ہیں، فقہاء کہتے ہیں: لوگوں کی غلطیوں کی وجہ سے بارش روک دی جاتی ہے، اسی طرح لوگ بغض و عداوت کو ترک کریں، کیونکہ یہ گناہ اور بہتان طرازی پر آمادہ کرتی ہے اور دل خیر کو روک دیتی ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "خرجت لأخبركم بليلة القدر فتلاحى فلان وفلان فرفعت" (۲) (میں تم کو شب قدر بتانے کے لئے نکلا، لیکن فلاں فلاں لڑ پڑے تو اس کی تعیین اٹھا لی گئی)۔

استسقاء سے قبل روزہ رکھنا:

۱۰ - مذاہب اس پر متفق ہیں کہ (استسقاء کے لئے) روزہ رکھا جائے، البتہ اس کی مقدار اور روزہ کے ساتھ استسقاء کے لئے نکلنے کے بارے میں اختلاف ہے، اس لئے کہ روزہ کے ساتھ دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "ثلاثة لا ترد دعوتهم: الصائم حين يفطر ..." (۳) (تین آدمیوں کی دعا رد نہیں ہوتی، افطار کے وقت روزہ دار کی ...)، نیز اس لئے کہ اس میں شہوت کو توڑنا اور دل کو حاضر رکھنا اور اللہ کے سامنے اظہار عاجزی ہے۔

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۲ طبع سوم، حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر شرح الغرر ۱/ ۱۳۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۰۱۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۶۵، المغنی ۲/ ۲۸۳، کشاف القناع ۲/ ۶۸، مراقی الفلاح مع حاشیہ ۱/ ۱۰۱، طحطاوی ص ۳۰۶، آیت کریمہ سورۂ اعراف / ۹۶۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۵۹۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۶۵۔ حدیث: "خرجت لأخبركم بليلة القدر فتلاحى فلان و فلان فرفعت ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ثلاثة لا ترد دعوتهم: الصائم حين يفطر ..." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۷/ ۳۲۹، ۱۰/ ۵۶ شائع کردہ السلفیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ضعف اور جہالت ہے۔

شافعیہ، حنفیہ اور بعض مالکیہ نے کہا ہے: امام لوگوں کو حکم دے گا کہ نکلنے سے قبل تین دن روزہ رکھیں اور چوتھے دن روزہ کی حالت میں نکلیں۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے: روزہ کے بعد چوتھے دن افطار کی حالت میں نکلیں تاکہ دعا کے لئے قوت حاصل ہو جیسے یوم عرفہ کا حکم ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے: تین دن روزہ رکھیں اور روزہ کے آخری دن نکلیں۔

استسقاء سے قبل صدقہ:

۱۱ - مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء سے قبل صدقہ کرنا مستحب ہے، لیکن کیا امام اس کا حکم دے گا یہ مختلف فیہ ہے: شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا قول اور مالکیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ امام حکم دے گا کہ اپنی اپنی استطاعت کے مطابق صدقہ کریں(۲)۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے: امام ان کو حکم نہیں دے گا، بلکہ اس کو لوگوں کے لئے بغیر حکم چھوڑ دے گا، اس لئے کہ یہ قبولیت کے زیادہ قریب ہے، جب صدقہ ذاتی جذبے سے ہو، امام کے حکم سے نہیں۔

کچھ ذاتی آداب:

۱۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء کے کچھ ذاتی آداب مستحب ہیں، جنہیں لوگوں کو استسقاء سے قبل جب کہ امام نے نکلنے کے لئے دن مقرر کر دیا ہو، بجا لانا چاہئے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی سابقہ حدیث میں ہے: "**وعد الناس یوما یخرجون فیہ**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے نکلنے کے لئے ایک دن مقرر فرمایا)۔

استسقاء کے لئے نکلنے کے وقت مستحب ہے کہ غسل اور مسواک کے ذریعہ صفائی حاصل کرلے، اس لئے کہ اس نماز کے لئے اجتماع اور خطبہ مسنون ہے، لہذا نماز جمعہ کی طرح غسل بھی مسنون ہوگا، اسی طرح مستحب ہے کہ خوشبو اور زینت ترک کرے، یہ زینت کا وقت نہیں، البتہ ناگوار بو کو دور کرے اور کام کاج کے کپڑوں میں نکلے(۱)، خشوع وخضوع کے ساتھ، عاجزی اور انکساری کا اظہار کرتے ہوئے پیدل نکلے، جاتے ہوئے راستہ بھر سوار نہ ہو، الا یہ کہ کوئی عذر مثلاً مرض وغیرہ ہو، اس کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "**خرج رسول اللہ ﷺ متواضعا متبذلا متخشعا متضرعا**" (رسول اللہ ﷺ تواضع کے ساتھ پرانے کپڑوں میں خشوع وعاجزی کا اظہار کرتے ہوئے نکلے) یہ ساری چیزیں مستحب ہیں، اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے(۲)۔

دعا کے ذریعہ استسقاء:

۱۳ - امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے: استسقاء صرف دعا واستغفار ہے، اس میں باجماعت نماز مسنون نہیں، اگر لوگ تنہا تنہا پڑھ لیں تو جائز ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "**فقلت استغفروا ربکم إنہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا**"(۳)، (چنانچہ میں نے کہا اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو، بے شک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا)، اور اسی طرح امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے وسیلے سے حضرت عمر کے استسقاء کی

(۱) المجموع للنووی ۵/۶۵، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/۴۴۱، کشاف القناع ۲/۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۶ طبع دار الفکر۔

(۲) حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر ۱/۱۴۸۔

(۳) حضرت عائشہ کی روایت فقرہ ۳ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۵/۶۶، المغنی ۲/۲۸۳، کشاف القناع ۲/۵۹، الطحطاوی ص ۳۰۰۔

(۲) المغنی ۲/۲۸۳ طبع الریاض، فتح القدیر ۲/۲۳۷، المجموع للنووی ۵/۶۶۔

(۳) سورۂ نوح/۱۰-۱۱۔

حدیث ہے جس میں نماز نہیں پڑھی گئی حالانکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے اتباع کے حریص تھے، ابن عابدین نے امام ابوحنیفہ کی رائے کی توجیہ کرتے ہوئے کہا ہے: چونکہ باجماعت نماز ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اس قدر اختلاف ہے کہ اس سے سنیت کا ثبوت درست نہیں، اس لئے امام ابوحنیفہ اس کے سنت ہونے کے قائل نہیں، لیکن ان کے اس قول سے یہ لازم نہیں آتا کہ نماز بدعت ہے جیسا کہ بعض متعصبین نے نقل کیا ہے بلکہ وہ جواز کے قائل ہیں اور بظاہر اس سے مراد مندوب و مستحب ہونا ہے، چونکہ ہدایہ میں ہے: چونکہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا ہے، اور کبھی چھوڑا ہے، اس لئے سنت نہیں، کیونکہ سنت وہ ہے جس کو آپ نے پابندی سے کیا ہو اور ایک مرتبہ کرنا، پھر چھوڑ دینا، اس سے ندب ثابت ہوتا ہے (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف و محمد نے کہا ہے: سابقہ تفصیل کے ساتھ تنہا دعا اور نماز کے ساتھ دعا دونوں سنت ہیں۔

دعا و نماز کے ذریعہ استسقاء:

۱۴ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف و محمد بن حسن نے کہا: استسقاء نماز، دعا اور خطبہ کے ذریعہ ہوگا، کیونکہ اس سلسلہ میں احادیث منقول ہیں۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: استسقاء میں خطبہ نہیں، اور حضرت انس کی سابقہ روایت سے خطبہ کا ثبوت نہیں ہوتا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے استسقاء خطبہ کے دوران ہوا، لہذا اس واقعہ میں خطبہ قحط سالی کی خبر دینے سے پہلے ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۹۱ طبع سوم شرح العنایہ علی الہدایہ مع حاشیہ فتح القدیر ۲/ ۳۰۴ طبع بولاق۔

(۲) الطحطاوی رص ۳۶۰ طبع المعرفۃ۔

نماز کو خطبہ سے مقدم اور موخر کرنا:

۱۵ - اس مسئلہ میں تین آراء ہیں:

اول - نماز کو خطبہ پر مقدم کرنا، یہ مالکیہ اور محمد بن حسن کا قول ہے، اور حنابلہ کے یہاں راجح اور شافعیہ کے یہاں اولی ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت اس کی قائل ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: "**صلی رسول الله ﷺ رکعتین ثم خطبنا**" (رسول اللہ ﷺ نے دو رکعتیں پڑھیں پھر ہمیں خطبہ دیا) اور اس لئے کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے: "**صنع في الاستسقاء كما يصنع في العيد**" (رسول اللہ ﷺ نے استسقاء میں وہی کیا جو نماز عید میں کرتے تھے)، نیز اس لئے کہ یہ تکبیرات والی نماز ہے، لہذا نماز عید کے مشابہ ہوگی (۱)۔

دوم - خطبہ کو نماز سے مقدم کرنا، یہ حنابلہ کی ایک رائے اور شافعیہ کے یہاں خلاف اولی ہے، اور یہی حضرت ابن زبیر، ابان بن عثمان، ہشام بن اسماعیل، لیث بن سعد، ابن المنذر، اور عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے (۲)، اس کی دلیل حضرت انس و عائشہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا، اور نماز پڑھی، اور عبد اللہ بن زید سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**رأيت النبي ﷺ لما خرج يستسقي حوّل إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو، ثم حوّل رداءه، ثم صلى لنا ركعتين جهر فيهما بالقراءة**" (میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ استسقاء کے لئے نکلے تو آپ نے اپنی پشت لوگوں کی طرف کرلی اور قبلہ رخ ہوکر دعا کرنے لگے، پھر آپ نے اپنی چادر پلٹی پھر دو رکعتیں پڑھیں

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۷، الطحطاوی رص ۳۶۰، المغنی ۲/ ۲۸۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹ طبع المعارف۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۹۳، المغنی ۲/ ۱۸۸۔

ں میں بلند آواز سے قراءت کی) (متفق علیہ)(۱)۔

سوم۔ اختیار ہے کہ نماز سے پہلے خطبہ دے یا نماز کے بعد، یہی حنابلہ کی رائے ہے، چونکہ دونوں طرح کی روایات منقول ہیں، ان سے دونوں طریقوں کا علم ہوتا ہے۔

نماز استسقاء کا طریقہ:

۱۶- نماز استسقاء کے قائلین کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ملتا کہ اس میں دو رکعتیں ہیں۔ البتہ اس نماز کے طریقہ کے بارے میں دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: شافعیہ وحنابلہ کی رائے اور محمد بن حسن، سعید بن مسیب اور عمر بن عبد العزیز کا قول ہے کہ دو رکعتیں پڑھے اور نماز عید کی طرح پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی سابقہ حدیث میں ہے: "وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید" (آپ ﷺ نے نماز عید کی طرح دو رکعتیں پڑھیں)، نیز جعفر بن محمد نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ: "أن النبی ﷺ وأبابکر و عمر کانوا یصلون صلاۃ الاستسقاء یکبرون فیها سبعا و خمسا"(۲) (نبی کریم ﷺ، حضرت ابو بکر وعمر نماز استسقاء پڑھتے اور اس میں سات اور پانچ تکبیریں کہتے تھے)۔

دوسری رائے: یہ مالکیہ کی رائے ہے، اور محمد بن حسن کا دوسرا قول ہے، اور یہی اوزاعی، ابو ثور اور اسحاق کا قول ہے کہ نماز نفل کی طرح دو رکعتیں پڑھی جائیں گی، اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ استسقی فصلی رکعتین" (نبی کریم ﷺ نے استسقاء کیا تو آپ نے دو رکعتیں پڑھیں)، اسی جیسی روایت حضرت ابو ہریرہ سے بھی مروی ہے، ان دونوں نے تکبیر کا ذکر نہیں کیا ہے(۱)، لہذا اس سے مراد مطلق نماز ہوگی۔

مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء میں جہر کے ساتھ قراءت ہوگی، اس لئے کہ وہ خطبہ والی نماز ہے(۲)، اور ہر وہ نماز جس کے لئے خطبہ ہو، اس میں قراءت جہر کے ساتھ ہوتی ہے، کیونکہ لوگ سننے کے لئے جمع ہوتے ہیں، اور جو چاہے پڑھے، البتہ افضل یہ ہے کہ اس میں وہی سورت پڑھے جو نماز عید میں پڑھی جاتی ہے، ایک قول یہ ہے کہ سورہ ق اور سورہ نوح (۳) یا سورہ اعلیٰ اور سورہ غاشیہ(۴) یا سورہ لیل اور سورہ شمس پڑھے۔

تمام تکبیرات یا بعض کو حذف کرنے یا ان میں اضافہ کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور شافعیہ نے کہا ہے: اگر تمام تکبیرات یا بعض کو ترک کردے یا ان میں اضافہ کردے تو سجدہ سہو نہیں کرے گا، اور اگر مسبوق کو بعض تکبیرات نہ ملیں تو یا چھوٹی ہوئی تکبیرات کی قضاء کرے گا؟ انہوں نے کہا ہے: اس میں دو قول ہیں، جیسے کہ نماز عید

---

(۱) عبد اللہ بن زید کی حدیث: "رأیت النبی ﷺ لما خرج یستسقی..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۸۴ طبع الریاض، المجموع للنووی ۵/ ۷۴، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱، بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۴۔ جعفر سے مروی حدیث: "أن النبی ﷺ وأبابکر و عمر کانوا یصلون..." کی روایت عبد الرزاق نے اپنی مصنف (۳/ ۸۵ طبع المجلس العلمی) اور امام شافعی نے اپنی کتاب الام (۱/ ۲۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں ابراہیم بن محمد بن ابی یحیی الاسلمی ہیں جو متروک ہیں جیسا کہ التقریب لابن حجر میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۷ طبع دار المعارف، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱، المغنی ۲/ ۲۸۵، اور اس حدیث کی روایت احمد، ابو داؤد اور بیہقی نے کی ہے، اس کے رواۃ ثقہ ہیں (نیل الاوطار ۴/ ۶)۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۷۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱، المغنی ۲/ ۲۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۵۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۷۳، المغنی ۲/ ۲۹۳۔

(۴) المغنی ۲/ ۲۹۳۔

میں دو قول ہیں (۱)۔

خطبہ کا طریقہ اور اس کے مستحبات:

۱۷ - شافعیہ، مالکیہ اور حنفیہ میں محمد بن حسن نے کہا ہے: امام عید کے خطبہ کی طرح دو خطبے مع ارکان و شرائط و کیفیات دے گا، اور منبر پر چڑھنے کے بعد بیٹھنے کے بارے میں دو قول ہیں جیسا کہ عید میں بھی ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباس کی سابقہ حدیث ہے، اور اس سے نیز نماز، تکبیر اور طریقہ نماز میں عید کے مشابہ ہے (۲)۔

حنابلہ، حنفیہ میں امام ابو یوسف اور عبد الرحمن بن مہدی نے کہا ہے: امام صرف ایک خطبہ دے گا جس کو تکبیر کے ساتھ شروع کرے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے: "تمہارے اس خطبہ کی طرح آپ ﷺ نے خطبہ نہیں دیا بلکہ دعا، تضرع اور تکبیر میں لگے رہے"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے خاموشی یا بیٹھ کر خطبہ میں فصل نہیں کیا، نیز اس لئے کہ خطبہ نقل کرنے والوں میں سے کسی نے دو خطبے نقل نہیں کئے ہیں (۳)۔

استسقاء کے لئے منبر میدان میں نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے، مروان بن حکم نے جب عیدین کے لئے منبر باہر نکالا تو لوگوں نے اس کی مذمت کی، اور اسے سنت کی مخالفت کہا۔

امام زمین پر کھڑے ہو کر کمان یا تلوار یا عصا کے سہارے لوگوں کی طرف رخ کر کے خطبہ دے گا (۴)، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خطبہ زمین پر مندوب اور منبر پر مکروہ ہے (۱)، اگر نماز پڑھنے کی جگہ میں منبر پہلے سے موجود ہو، اس کو کسی نے نکالا نہ ہو تو اس میں دو آراء ہیں: جواز اور کراہت۔

حنفیہ (۲)، حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں مرجوح قول یہ ہے کہ نماز عیدین کی طرح خطبہ میں تکبیر کہے گا، مالکیہ، شافعیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ تکبیر کے بدلے استغفار کرے گا، پہلے خطبہ کے آغاز میں نو بار اور دوسرے میں سات بار استغفار کرے گا، یوں کہے گا: "أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه"، اور استغفار کے ساتھ اپنی بات ختم کرے، خطبہ میں کثرت سے استغفار کرے، اور یہ آیت پڑھے: "اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا"، لوگوں کو گناہوں سے جو قحط کا سبب بنتے ہیں ڈرائے اور توبہ، رجوع إلی اللہ، صدقہ اور نیکی کا حکم دے۔

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: امام خطبہ کے دوران اپنا چہرہ لوگوں کی طرف اور پشت قبلہ کی طرف کرے گا، اور خطبہ سے فراغت کے بعد قبلہ رخ ہو کر دعا کرے گا۔

حنابلہ نے کہا ہے: دوران خطبہ خطیب کے لئے استقبال قبلہ مستحب ہے، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن زید کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ خرج يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو وفي لفظ: فحول إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو" (۳) (حضور ﷺ استسقاء کے لئے نکلے اور قبلہ رخ ہو کر دعا میں لگ گئے، اور ایک روایت میں ہے: آپ ﷺ نے لوگوں کی طرف پشت کی اور قبلہ رخ ہو کر دعا میں لگ گئے)۔

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۵۔
(۲) المجموع للنووی ۵/ ۹۳، ۸۳، الشرح الکبیر ۱/ ۵۳۹، الطحطاوی رص ۳۰۱۔
(۳) المغنی ۲/ ۲۹۱ طبع الریاض، ابن عابدین ۱/ ۵۷۱ طبع سوم۔
(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۳ طبع المطبوعات العلمیہ، المجموع ۵/ ۸۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، المغنی ۲/ ۲۹۱، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۳۔
(۳) المغنی ۲/ ۲۸۹، الکافی ۱/ ۳۲۳ طبع آل ثانی، کشاف القناع ۲/ ۹۳۔

دعا کے منقول الفاظ:

۱۸- حضور ﷺ سے منقول دعا میں پڑھنا مستحب ہے، مثلاً ایک روایت میں استسقاء کے لئے یہ دعا منقول ہے:

"اللهم اسقنا غياثاً مغيثاً هنيئاً مريئاً مريعاً غدقاً مجللاً سحاً عاماً طبقاً دائماً، اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين، اللهم إن بالبلاد والعباد والخلق من اللأواء والضنك ما لانشكو إلا إليك، اللهم أنبت لنا الزرع وأدر لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض، اللهم إنا نستغفرك إنك كنت غفاراً فأرسل السماء علينا مدراراً" (خدایا! ہم پر موسلا دھار بارش برسا، جو خوش گوار و پسندیدہ ہو، سبزہ زاری کا سبب ہو، تر کرنے والی ہو، ڈھانپ لینے والی ہو، موسلا دھار ہو، عام ہو، برابر ہو، مسلسل ہو، خدایا! ہم پر بارش برسا اور ہمیں مایوس نہ کر، خدایا! ملک، بندوں اور تمام مخلوق پر تنگی اور تکلیف ہے، جس کی شکایت ہم صرف تجھ سے کرتے ہیں، اے اللہ! ہمارے لئے کھیتی اگا دے، ہمارے جانوروں کے تھنوں میں دودھ بھر دے، آسمان کی برکتوں سے ہمیں سیراب کر، اور زمین کی برکتیں اگا دے، خدایا! ہم تجھ سے مغفرت مانگتے ہیں، تو بہت مغفرت کرنے والا ہے، تو آسمان کی دھاریں ہم پر کھول دے)۔

اور جب بارش ہو تو یہ دعا پڑھیں: "اللهم صيباً نافعاً" (خدایا! زوردار، نفع بخش بارش برسا)۔ اور کہیں: "مطرنا بفضل الله وبرحمته"(۱) (اللہ کے فضل ورحمت سے بارش ہوئی)۔

مروی ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ قال وهو على المنبر، حين قال له الرجل يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل، فادع الله أن يغيثنا فرفع يديه، وقال اللهم أغثنا، اللهم أغثنا، اللهم أغثنا" (حضور ﷺ منبر پر تھے، ایک شخص نے آکر کہا: اے اللہ کے رسول! جانور ہلاک ہوگئے، اور راستے بند ہوگئے، اللہ سے بارش کی دعا فرمائیے، حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر یہ دعا فرمائی: "اللهم أغثنا، اللهم أغثنا، اللهم أغثنا"(۱) (اے اللہ! بارش برسا، اے اللہ! بارش برسا، اے اللہ! بارش برسا)۔

امام شافعی کا یہ قول مروی ہے کہ اس حالت میں یہ دعا کریں: "اللهم أنت أمرتنا بدعائك، ووعدتنا إجابتك، وقد دعوناك كما أمرتنا، فأجبنا كما وعدتنا، اللهم امنن علينا بمغفرة ما قارفنا، وإجابتك في سقيانا، وسعة رزقنا" (اے اللہ! تو نے ہمیں دعا کرنے کا حکم دیا اور اپنی طرف سے قبولیت کا وعدہ فرمایا، ہم نے تیرے حکم کے مطابق دعا کرلی تو بھی اپنے وعدہ کے مطابق قبول کر، خدایا! ہمارے گناہوں کو معاف کرکے، ہماری سیرابی کے لئے دعا کو قبول کرکے اور رزق میں وسعت دے کر ہم پر احسان فرما)۔ اور جب دعا سے فارغ ہو تو امام لوگوں کی طرف رخ کرے، لوگوں کو اللہ کی اطاعت پر ابھارے، نبی پاک ﷺ پر درود بھیجے، مسلمان مردوں اور عورتوں کے لئے دعا کرے، قرآن کی ایک دو آیتیں پڑھے، کثرت سے استغفار کرے، اور کثرت سے یہ آیت پڑھے: "استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً" (اپنے

---

(۱) فتح القدير ۲/۲۴۰، الکافی ۱/۲۲۳، ۲۲۴ اور حدیث: "اللهم اسقنا غياثاً مغيثاً ..." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کے رواۃ ثقہ ہیں (نیل الاوطار ۴/۱۳)۔

(۱) حدیث: "اللهم أغثنا ..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (نیل الاوطار ۴/۱۵)۔

پروردگار سے مغفرت چاہو، بے شک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا، اور تمہارے مال و اولاد میں ترقی دے گا، اور تمہارے لئے باغ لگا دے گا، اور تمہارے لئے دریا بہا دے گا)۔

روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے استسقاء کیا تو ان کی دعا کا اکثر حصہ استغفار تھا، اور کہا: "لقد استسقیت بمجادیح السماء" (میں نے آسمان کے بچھتروں سے بارش کی دعا کی)۔

دعاء استسقاء میں ہاتھوں کو اٹھانا:

۱۹ - سب کے نزدیک دعا میں ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھانا مستحب ہے، اس لئے کہ بخاری شریف میں حضرت انس کی روایت ہے: "کان النبي ﷺ لا یرفع یدیه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء" (۲) (رسول اللہ ﷺ استسقاء کے علاوہ کسی دعا میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)، اور آپ ﷺ اپنے ہاتھوں کو اس قدر اٹھاتے تھے کہ آپ ﷺ کے بغلوں کی سفیدی دکھائی دینے لگتی تھی۔

حضرت انس کی ایک روایت میں ہے: "رسول اللہ ﷺ نے اور لوگوں نے اپنے ہاتھوں کو اٹھایا"۔ استسقاء میں رفع یدین کے بارے میں تقریباً تیس احادیث مروی ہیں۔

سب نے کہا ہے کہ آہستہ اور بآواز بلند دعا کرے گا، جب امام آہستہ دعا کرے تو لوگ بھی آہستہ دعا کریں، کیونکہ اس میں ریا سے حد درجہ دوری ہے۔ اور جب امام بآواز بلند دعا کرے تو لوگ اس کی دعا پر آمین کہیں (۱)۔

اس وجہ سے مستحب ہے کہ کچھ دعا آہستہ اور کچھ بآواز بلند کرے، دعا کے دوران قبلہ رخ ہو، تضرع، عاجزی، خشوع وخضوع کے ساتھ توجہ کرے۔

صالحین کے وسیلہ سے استسقاء:

۲۰ - جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اقارب، نیک مسلمانوں جن کا صلاح وتقویٰ معروف ہو، ان کے وسیلہ سے استسقاء مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے حضرت عباس کے وسیلہ سے استسقاء کیا اور کہا: اے اللہ! قحط پڑتا تو ہم تیرے نبی کا وسیلہ لاتے تھے اور تو بارش برساتا تھا، اب ہم تیرے نبی کے چچا کا وسیلہ لاتے ہیں تو بارش برسا دے، چنانچہ بارش ہوئی (۲)۔

روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ نے یزید بن اسود کے وسیلہ سے استسقاء کرتے ہوئے کہا:

"اے اللہ! ہم اپنے میں سب سے بہتر اور افضل کے وسیلہ سے استسقاء کرتے ہیں، اے اللہ! ہم یزید بن اسود کے وسیلہ سے استسقاء کرتے ہیں، اے یزید! اپنے ہاتھوں کو اللہ کی طرف اٹھائیے، چنانچہ انہوں نے، اور پھر لوگوں نے اپنے ہاتھ اٹھا لئے، جس کے بعد مغرب سے ڈھال کی طرح ایک بادل اٹھا، ہوا چلی، بارش ہوئی حتی کہ لوگوں کا اپنے گھر پہنچنا مشکل ہو گیا" (۳)۔

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۷، ۸۵، المغنی ۲/ ۲۸۹ طبع الریاض، اور حضرت عمرؓ کے اثر "لقد استسقیت بمجادیح السماء" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے (نیل الاوطار ۴/ ۹)۔

(۲) حدیث "کان رسول اللہ ﷺ لا یرفع یدیه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۹۷، الطحطاوی ص ۳۵۹، المغنی ۲/ ۲۹۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۰۔

(۲) اس کی تخریج (فقرہ ۳) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۶۵، الطحطاوی ص ۳۶۰، المغنی ۲/ ۲۹۵، اور حدیث کی تخریج (فقرہ ۳) کے تحت گذر چکی ہے۔

نیک عمل کا وسیلہ:

۲۰- ہر شخص کے لئے اپنے طور پر اپنے نیک عمل کا وسیلہ اختیار کرنا مستحب ہے۔

اس کے لئے صحیحین کی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے جو حضرت ابن عمر سے غار والوں کے قصہ میں مروی ہے، اہل غار تین افراد تھے جنہوں نے غار میں پناہ لی، ایک پتھر نے ان کا راستہ بند کر دیا تو ہر ایک نے اپنے نیک عمل کے وسیلہ سے دعا کی، جس کے بعد اللہ نے پتھر ہٹا دیا اور مصیبت اٹھا دی اور وہ نکل کر چل پڑے (۱)۔

استسقاء میں چادر الٹنا:

۲۱- شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ نے کہا (۲): امام اور مقتدی کے لئے چادر الٹنا مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا عمل دوسرے کے حق میں بھی ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ خصوصیت کی دلیل نہ ہو، اور یہ عمل عقلاً سمجھ میں آنے والا ہے یعنی چادر الٹ کر نیک فال لینا کہ اللہ تعالیٰ ان کی قحط سالی بدل کر سرسبزی لائے گا۔ اور یہ حکم سب کے نزدیک مردوں کے ساتھ خاص ہے، عورتوں کے لئے نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے محمد بن حسن، نیز ابن المسیب، عروہ، ثوری اور لیث نے کہا ہے: چادر الٹنا صرف امام کے ساتھ خاص ہے، مقتدی نہیں کریں گے، اس لئے کہ حضور ﷺ سے ایسا کرنا منقول ہے، صحابہ سے نہیں (۳)۔

امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے: چادر الٹنا سنت نہیں، اس لئے کہ یہ دعاء ہے، لہذا اس میں چادر الٹنا مستحب نہ ہوگا جیسے اور دعا میں (۱)۔

چادر الٹنے کا طریقہ:

۲۲- حنابلہ و مالکیہ کا قول، شافعیہ کی ایک رائے، ابان بن عثمان، عمر بن عبد العزیز، ہشام بن اسحاق اور ابوبکر بن محمد بن حزم کا قول ہے (۲) کہ استسقاء کرنے والے اپنی چادروں کو الٹ کر دائیں حصہ کو بائیں پر، اور بائیں حصہ کو دائیں پر رکھ لیں گے، اس کی دلیل عبد اللہ بن زید کی وہ روایت ہے جس کو امام ابوداؤد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے: "حول رداءه وجعل عطافه الأيمن على عاتقه الأيسر، وجعل عطافه الأيسر على عاتقه الأيمن" (نبی پاک ﷺ نے اپنی چادر الٹ لی، اور اس کے دائیں سرے کو اپنے بائیں کندھے پر رکھ دیا، اور اس کے بائیں سرے کو اپنے دائیں کندھے پر رکھ دیا) اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں بھی اسی طرح ہے، چادر الٹنا ایک جماعت نے نقل کیا ہے، اور سب نے اس کا یہی طریقہ ذکر کیا ہے، کسی نے یہ نقل نہیں کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اوپر کے حصہ کو نیچے کر دیا۔

حنفیہ میں محمد بن حسن کا قول، اور شافعیہ کے یہاں راجح رائے یہ ہے (۳) کہ اگر چادر گول ہو مثلاً جبہ ہو تو دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو دائیں پر کر لے، اور اگر چادر چوکور ہو تو اوپر کے حصہ کو نیچے، اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر لے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ "أنه استسقى وعليه رداء، فأراد أن يجعل أسفلها أعلاها، فلما ثقلت عليه جعل العطاف الذي على الأيسر على عاتقه الأيمن،

(۱) حدیث: "قصة أصحاب الغار..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۵۰۵، ۵۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۹۹، ۲۱۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۵/۸۵، المغنی ۲/۲۸۹، الشرح الصغیر ۱/۵۳۹، ۵۴۰۔

(۳) شرح العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۱/۳۰۲، المغنی ۲/۲۸۹۔

(۱) شرح العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۱/۳۰۲۔

(۲) المغنی ۲/۲۹۰، الشرح الصغیر ۱/۵۳۹، ۵۴۰، المجموع للنووی ۵/۸۵۔

(۳) شرح العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۱/۳۰۲، المجموع للنووی ۵/۸۵۔

والذي على الأيمن على عاتقه الأيسر" (حضور ﷺ نے استسقاء کیا، آپ کے جسم پر چادر تھی، آپ نے نچلے حصہ کو اوپر کرنا چاہا، لیکن جب دقت محسوس ہوئی تو بائیں کنارے کو داہنے کندھے پر کر دیا، اور داہنے کنارے کو بائیں کندھے پر) اور دعا بقصد شروع کرتے وقت چادر الٹنا شروع کرے گا(۱)۔

استسقاء کرنے والے:

۲۳- باتفاق فقہاء سنت یہ ہے کہ امام لوگوں کے ساتھ استسقاء کے لئے نکلے، اگر وہ پیچھے رہ جائے تو سنت چھوڑ کر اس نے برا کیا، لیکن اس کے ذمہ قضا نہیں۔

امام کا استسقاء سے پیچھے رہنا:

۲۴- امام کے پیچھے رہ جانے کے بارے میں دو آراء ہیں:

رائے اول: یہ شافعیہ کی رائے ہے، اور حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ اگر امام استسقاء میں نہ جائے تو اپنا نائب بھیج دے، اور اگر نائب نہ بھیجے تو بھی لوگ استسقاء ترک نہیں کریں گے، اور اپنے میں سے کسی کو نماز کے لئے آگے بڑھا دیں گے، جیسا کہ اگر شہر حاکم سے خالی ہو جائیں تو لوگ اپنے میں سے کسی کو جمعہ، عید اور کسوف کی نماز کے لئے بڑھائیں گے، جیسا کہ لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کو اس وقت آگے بڑھایا تھا جب حضور ﷺ بنی عمرو بن عوف کے درمیان صلح کرانے تشریف لے گئے تھے، اور غزوہ تبوک میں جب رسول اللہ ﷺ کسی ضرورت کی وجہ سے پیچھے رہ گئے تو لوگوں نے عبدالرحمن بن عوف کو آگے بڑھا دیا، اور یہ فرض نماز کا واقعہ ہے(۲)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۵۳۹، المغنی ۲/۲۸۸، المجموع للنووی ۵/۸۵، ابن عابدین ۱/۵۹۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم (۱/۳۱۷، ۳۱۸ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: جب فرض نماز میں یہ درست ہے تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔

رائے دوم: امام یا اس کے نائب کے نکلے بغیر نماز کے ذریعہ استسقاء مستحب نہیں، یہ حنابلہ و حنفیہ کی رائے ہے۔ اگر امام کی اجازت کے بغیر نکلیں تو نماز اور خطبہ کے بغیر دعا کرکے لوٹ آئیں(۱)۔

کن لوگوں کا نکلنا مستحب اور کن کا نکلنا جائز اور کن کا نکلنا مکروہ ہے:

۲۵- مذاہب اربعہ میں: بوڑھوں، کمزوروں، بچوں، بوڑھی عورتوں اور بدوضع عورتوں کا نکلنا مستحب ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: عقل مند بچے نکلیں، اور غیر عاقل کا بہ جماعت نماز کے لئے نکلنا مکروہ ہے۔

مذکورہ بالا لوگوں کے نکلنے کے بارے میں فقہاء کا استدلال اس حدیث سے ہے: "هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم"(۲) (تم کو جو مدد ملتی ہے، اور روزی ملتی ہے وہ کمزور لوگوں کی وجہ سے ہے)۔

استسقاء میں جانوروں کو لے جانا:

۲۶- اس مسئلہ میں تین آراء ہیں:

اول: جانوروں کو لے جانا مستحب ہے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ انہیں کی وجہ سے بارش ہو، یہ حنفیہ کا قول اور شافعیہ کی ایک رائے ہے،

(۱) المجموع للنووی ۵/۹۳، ۹۲، بدائع الصنائع ۱/۲۸۲ طبع المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۱/۵۹۲، المغنی ۲/۲۹۳۔

(۲) المجموع للنووی ۵/۷۰، الطحطاوی ص ۳۶۰، الشرح الکبیر علی المقنع ۲/۲۸۷ طبع المنار، التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۲/۲۰۶، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/۵۳۸۔ حدیث: "هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "لولا عباد لله رکع، وصبیان رضع، وبھائم رتع لصب علیکم العذاب صبا، ثم رص رصا" (اگر اللہ کے کچھ عبادت گذار بندے اور دودھ پیتے بچے اور چرنے والے جانور نہ ہوتے تو تم پر عذاب انڈیل دیا جاتا، اور لگاتار آتا رہتا)۔

نیز امام احمد سے روایت ہے کہ سلیمان علیہ السلام استسقاء کے لئے لوگوں کو لے کر چلے تو دیکھا کہ ایک چیونٹی اپنے پاؤں آسمان کی طرف اٹھائے ہے تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا: لوٹ چلو، اس چیونٹی کی وجہ سے تمہاری دعا قبول ہوگئی (۱)۔ اس رائے کے قائلین کہتے ہیں: اگر نماز استسقاء مسجد میں ہو تو جانور مسجد کے دروازے پر کھڑے کئے جائیں۔

دوم: جانوروں کو لے جانا مستحب نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ایسا نہیں کیا، یہ حنابلہ، مالکیہ کا قول اور شافعیہ کی دوسری رائے ہے (۲)۔

سوم: نہ مستحب ہے نہ مکروہ، یہ شافعیہ کی تیسری رائے ہے (۳)۔

کفار اور اہل ذمہ کا نکلنا:

۲۷ - اس مسئلہ میں دو آراء ہیں:

پہلی رائے: مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ کی رائے: کفار اور اہل ذمہ کا نکلنا مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے، لیکن اگر اس دن لوگوں کے ساتھ نکل جائیں، اور ایک طرف الگ جگہ میں ہو جائیں تو ان کو روکا نہیں جائے گا۔ اجمالی طور پر ان کا استدلال یہ ہے کہ اہل ذمہ وغیرہ کو لے جانا مستحب نہیں، کہ وہ دشمنان خدا ہیں، وہ اللہ کے منکر، اور اللہ کی نعمتوں کو بدلنے والے ہیں، اس لئے وہ قبولیت سے دور ہیں۔ اگر مسلمانوں کے لئے بارش ہو تو وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری دعا اور قبولیت کی وجہ سے بارش ہوئی، اور اگر وہ خود نکلیں تو ان کو روکا نہیں جائے گا کیونکہ وہ اپنے رب سے اپنی روزی مانگتے ہیں اس لئے ان کو نہیں روکا جائے گا۔ بعید نہیں کہ اللہ ان کی دعا قبول کرلے کیونکہ دنیا میں ان کے رزق کا ذمہ اللہ نے لے رکھا ہے، جیسا کہ مومنین کا رزق اسی کے ذمہ ہے۔ البتہ ان کو مسلمانوں سے الگ رہنے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ ان پر عذاب آنے کا اندیشہ ہے، مبادا حاضرین پر بھی آجائے۔ اور وہ تنہا نہیں نکلیں گے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے اتفاقاً ان کے تنہا نکلنے والے دن بارش ہو جائے تو ان کے لئے اور بڑا فتنہ ہوگا، بلکہ دوسرے بھی فتنہ میں پڑ سکتے ہیں (۱)۔

دوسری رائے: یہ حنفیہ کی رائے ہے، اور مالکیہ کی ایک رائے ہے، اشہب اور ابن حبیب اسی کے قائل ہیں کہ ذمی وکافر استسقاء میں نہیں آئیں گے، اور نہ ان کو اس کے لئے نکالا جائے گا، کیونکہ ان کی دعا سے اللہ کا تقرب حاصل نہ ہوگا، استسقاء نزول رحمت کی دعا کرنا ہے، اور رحمت ان پر نازل نہیں ہوتی، اور ان کو نکلنے سے روکا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بارش ہو جائے اور اس کی وجہ سے کمزور اور عوام فتنہ میں مبتلا ہو جائیں (۲)۔

(۱) الطحاوی رص ۱۰۳، المجموع للنووی ۵/۶۶، ۷۱، حدیث "لو لا عباد لله رکع، وصبیان رضع، وبھائم رتع" کی روایت طبرانی اور بیہقی نے کی ہے اور ذہبی وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۳۴۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۸، الشرح الکبیر علی المغنی ۲/ ۲۸۷، المجموع للنووی ۵/ ۷۱۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۷۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۹، المجموع للنووی ۵/ ۷۲، المغنی ۲/ ۲۹۸، الخرشی ۲/ ۱۰۹۔

(۲) الطحاوی رص ۳۰۱، الخرشی ۲/ ۱۰۹۔

استسلام

تعریف:

۱ - استسلام کا معنی لغت میں: دوسرے کے سامنے جھکنا اور فرماں برداری کرنا ہے (۱)۔

فقہاء لفظ استسلام کو اسی معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اسی طرح اسے حکم ماننے اور جزیہ قبول کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - الف - دشمن کی خود سپردگی خواہ وہ کافر ہو (بشرطیکہ مشرکین عرب میں سے نہ ہو) یا مسلمان باغی ہو، اس سے جنگ روک دینے کا سبب ہے (۳)۔

فقہاء نے کتاب جہاد اور کتاب البغاۃ میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔

۳ - ب - مسلمان کے لئے ناجائز ہے کہ اپنے کو عام دشمن کے سپرد کرے، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، الا یہ کہ جان کا خطرہ ہو یا کسی عضو کے جانے کا خطرہ ہو، اور خود سپردگی کے بغیر ان کے تحفظ کی کوئی سبیل نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لئے خود سپردگی جائز ہے۔

حنابلہ نے کتاب الجہاد میں لکھا ہے: مسلمانوں کے لئے جائز نہیں کہ میدان جنگ میں دشمن کے سامنے اس شرط کے بغیر ہتھیار ڈال دیں (۱)۔

کتاب الصیال میں لکھا ہے: مصول علیہ (جس پر حملہ ہو) اس کے لئے بھی جائز نہیں کہ اس شرط کے بغیر اپنے کو حملہ آور کے سپرد کرے (۲)۔

انہوں نے کتاب الاکراہ میں لکھا ہے: کسی کام کے لئے اکراہ واجبار کے آثار اسی وقت مرتب ہوں گے جب کہ مکرِہ (راء کے کسرہ کے ساتھ) کے سامنے خود سپردگی اس شرط کے ساتھ ہوئی ہو (۳)۔

استشارہ

دیکھئے: "شوریٰ"۔

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب: مادہ (سلم) تھوڑے سے تصرف کے ساتھ۔
(۲) حاشیہ عمیرہ ۴/ ۲۰۷ طبع مصطفیٰ الحلبی۔
(۳) فتح القدیر شرح الہدایہ ۴/ ۲۸۲ طبع بولاق، المغنی لابن قدامہ المقدسی ۸/ ۲۷۹ طبع سوم المنار، تفسیر نسفی ۱/ ۲۲۲ طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۹۱۔
(۲) حاشیہ عمیرہ ۴/ ۲۰۷۔
(۳) فتح القدیر ۷/ ۲۹۸۔

استشراف

تعریف:

۱- استشراف کا معنی لغت میں: دیکھنے کے لئے ابرو پر ہاتھ رکھنا ہے، جیسے دھوپ سے سایہ کر رہا ہو، تاکہ چیز اچھی طرح واضح ہو جائے۔ اس کی اصل "شرف" سے ہے جس کے معنی بلندی ہے، کہا جاتا ہے: "أشرفت علیه" (ہمزہ کے ساتھ) یعنی میں نے اس کو جھانک کر دیکھا (۱)۔

فقہاء اس کا استعمال کسی چیز کو غور سے دیکھنے کے معنی میں کرتے ہیں، مثلاً قربانی کے جانور کا استشراف (۲)، اور استشراف سوال میں یہ ہے کہ کہے: فلاں میرے پاس عنقریب بھیجے گا، یا شاید وہ بھیج دے، گرچہ مطالبہ نہ کرے۔

امام احمد نے فرمایا: استشراف (لو لگانا) دل سے ہوتا ہے، اگرچہ زبان سے نہ کہے۔ عرض کیا گیا: یہ تو بہت مشکل ہے۔ انہوں نے فرمایا: وہ یہی ہے، گرچہ مشکل ہو، ان سے کہا گیا: اگر آدمی نہ چاہے کہ میرے پاس بھیجے، لیکن دل میں یہ بات آگئی، اور میں نے (دل میں) کہا ہو سکتا ہے کہ میرے پاس بھیج دے، انہوں نے فرمایا: یہ شرف (تاک لگانا) ہے، لیکن اگر تمہارے پاس اس طور پر آئے کہ تم کو احساس نہ ہو اور نہ اس کا گزر دل میں ہوا ہو تو اب یہ اشراف نہیں (۱)۔

بعض نے کہا: استشراف: سوال کے درپے ہونا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- قربانی کے جانور کا استشراف مناسب ہے، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں قربانی سے مانع کوئی عیب نہیں، اس کی دلیل حضرت علیؓ کی یہ روایت ہے: **"أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العین والأذن وألا نضحي بمقابلة، ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء"** (رسول اللہ ﷺ نے ہم کو حکم دیا کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھ لیں، اور مقابلہ یا مدابرہ یا شرقاء یا خرقاء کی قربانی نہ کریں)، ابو داؤد، نسائی وغیرہ نے اسے روایت کیا ہے، امام ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے (۳)۔

۳- رہا سوال میں استشراف: تو اگر دل سے ہے تو اس پر انسان کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس امت کے لئے اس کے دل میں آنے والی باتوں کو معاف کر دیا ہے، جب تک زبان پر نہ آئے یا عمل نہ کر لے، کفر کے علاوہ دل میں جن معاصی کا خیال آئے اس کی کوئی حیثیت نہیں بشرطیکہ اس پر عمل نہ کرے، اور خیالات نفس بالاجماع معاف ہیں۔

---

(۱) النہایہ لابن الاثیر، المصباح المنیر، الصحاح مادۃ (شرف)۔
(۲) البحر الرائق ۸/ ۲۰۱ طبع العلمیہ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۲۵ طبع سوم۔

---

(۱) القرطبی ۳/ ۳۴۲ طبع دار الکتب المصریہ، الفروع ۲/ ۸۷ طبع دار المعرفہ، الفروع ۲/ ۳۲۳ طبع مہر قطر۔
(۲) الشبراملسی علی النہایہ ۶/ ۱۰۷ طبع الحلبی۔
(۳) البحر الرائق ۸/ ۲۰۱ طبع العلمیہ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۲۵ طبع سوم مطالب اولی النہی ۲/ ۴۶۶۔

"مقابلہ" وہ بکری ہے جس کے دونوں کان کے آگے سے ایک حصہ کاٹ دیا جائے، اور وہ حصہ الگ نہ ہوا ہو بلکہ لٹکا رہے اور اگر پیچھے سے ہو تو یہ "مدابرہ" ہے اور "شرقاء" وہ بکری ہے جس کے کانوں میں شگاف ہو (المصباح)۔

امام احمد کے نزدیک دل سے استشراف زبانی سوال کی طرح ہے(۱)۔

گر استشراف (جس کا مفہوم ہے سوال کے بغیر دل میں خواہش کا آنا) کے بغیر کوئی مال کسی کے پاس آئے تو اس کو قبول کرنے کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

۴ - الف - قبول کا جائز ہونا اور واجب نہ ہونا، البتہ کچھ فقہاء یہ حکم علی الاطلاق بتاتے ہیں، جبکہ بعض فقہاء یہ حکم نصاب سے کم کے مالک کے لئے بتاتے ہیں، اور کچھ لوگوں نے کہا: یہ غیر سلطان کے عطیہ کے ساتھ خاص ہے۔

ان کا استدلال حکیم بن حزام کی روایت سے ہے، انہوں نے کہا: "سألت رسول الله ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم قال: يا حكيم إن هذا المال خضرة حلوة فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى، قال حكيم: فقلت: يا رسول الله والذي بعثك بالحق لا أرزأ(۲) أحدا بعدك شيئا حتى أفارق الدنيا فكان أبوبكر رضي الله عنه يدعو حكيما ليعطيه العطاء فيأبى أن يقبل منه شيئا، ثم إن عمر رضي الله عنه دعاه ليعطيه فأبى أن يقبله، فقال: يا معشر المسلمين أشهدكم على حكيم أني أعرض عليه حقه الذي قسم الله له في هذا الفيء فيأبى أن يأخذه، فلم يرزأ حكيم أحدا من الناس بعد رسول الله ﷺ حتى توفي" (میں نے رسول اللہ ﷺ سے مانگا، آپ ﷺ نے دیا، پھر مانگا پھر آپ ﷺ نے دیا، پھر مانگا تو آپ ﷺ نے عطا کیا اور فرمایا: حکیم! یہ دنیا کا مال ہرا بھرا، بہت شیریں ہے، لیکن جو کوئی اس کو نفس کی سخاوت کے ساتھ لے گا اس کو تو برکت ہوگی، اور جو کوئی جی میں لالچ رکھے اس کو برکت نہ ہوگی اور اس کا حال اس شخص کا سا ہوگا جو کھائے اور سیر نہ ہو، اور اوپر والا (دینے والا) ہاتھ، نیچے والے (لینے والے) ہاتھ سے بہتر ہے۔ حکیم کہتے ہیں: میں نے یہ سن کر کہا: اے اللہ کے رسول! قسم اس ذات کی جس نے آپ ﷺ کو سچائی کے ساتھ بھیجا، میں اب آپ ﷺ کے بعد اپنی موت تک کسی سے کچھ نہیں لوں گا، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اپنے دور خلافت میں حکیم کو ان کا وظیفہ دینے کے لئے بلاتے اور وہ نہ لیتے تھے، پھر حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں ان کو بلایا تاکہ ان کا وظیفہ دیں، انہوں نے لینے سے انکار کیا، آخر حضرت عمرؓ نے لوگوں سے کہا: تم گواہ رہنا مسلمانو! میں حکیم کو مال غنیمت میں سے ان کا وظیفہ دینے کے لئے بلاتا ہوں مگر وہ لینے سے انکار کر رہے ہیں، غرض حکیم نے پھر حضور ﷺ کے بعد کسی سے کوئی چیز قبول نہیں کی، یہاں تک کہ وفات پا گئے)، بخاری نے اس کی روایت کی ہے(۱)۔

۵ - ب - لینا ضروری ہے اور واپس کرنا حرام ہے، اس کی دلیل سالم بن عبد اللہ بن عمر کی روایت جو وہ اپنے والد کے واسطے سے حضرت عمر سے نقل کرتے ہیں کہ: "كان رسول الله يعطيني العطاء فأقول: أعطه أفقر مني، فقال رسول الله ﷺ خذه وما جاءك من هذا المال، وأنت غير سائل ولا مشرف

(۱) تفسیر قرطبی ۴/۳۳۳ طبع دار الکتب المصریہ، الفروع ۱/۸۷ طبع دار المعرفۃ، لوامع الانوار ص ۴۷۳ طبع الحلبی، الفروع ۲/۳۳۲۔

(۲) ارزا کی اصل نقص و کمی ہے، مطلب یہ ہے کہ میں کسی سے کچھ لے کر اس کے یہاں کمی نہیں کروں گا (المجموع ۵/۲۳۵-۲۳۶)۔

(۱) المجموع ۵/۲۳۵، ۲۳۶ طبع المنیریہ، البحر الرائق ۲/۲۶۹ طبع العلمیہ، الفروع ۲/۳۳۲۔

فحمه، ومالا فلا تتبعه نفسک، قال فكان سالم لا يسأل أحدا شيئا ولا يرد شيئا أعطيه" (رسول اللہ ﷺ مجھے عطیہ دینے کے لئے بلاتے اور میں کہتا: اس کو دے دیجئے جو مجھ سے زیادہ اس کا محتاج ہے۔ آپ ﷺ فرماتے: نہیں، لے لو، جب تمہارے پاس اس مال میں سے کچھ آئے اور تم کو اس کا خیال نہ لگا ہو اور نہ تم سوال کرو تو تم لے لو، اور جو نہ ملے اس کے پیچھے نہ پڑو۔ راوی کہتے ہیں: سالم کسی سے سوال نہ کرتے تھے، اور جو مل جاتا اس کو واپس بھی نہیں کرتے تھے (بخاری ومسلم)(۱)۔

۶ – ج۔لینا مستحب ہے، وجوب کی مذکورہ بالا نصوص استحباب پر محمول ہیں، البتہ ان میں کچھ حضرات اس کو مطلق بتاتے ہیں، اور کچھ لوگ اس کو غیر سلطان کے عطیہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

شرح مسلم میں ہے: صحیح بات جو جمہور کی رائے ہے، یہ ہے: غیر سلطان کے عطیہ کو قبول کرنا مستحب ہے، البتہ سلطان کے عطیہ کو کچھ لوگ حرام، کچھ لوگ مباح اور کچھ لوگ مکروہ کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا: اور صحیح یہ ہے کہ اگر سلطان کے پاس اکثر مال حرام ہو تو اس کا عطیہ حرام ہے، ورنہ مباح، بشرطیکہ لینے والے میں کوئی استحقاق کا مانع موجود نہ ہو(۲)۔

۷ – استشراف بمعنی سوال کرنے کے پیچھے پڑنا: اس کے احکام، مانگنے کے احکام سے الگ نہیں ہیں۔ (دیکھئے: سوال)۔

بحث کے مقامات:

۸ – فقہاء استشراف سے "صدقہ تطوع" (نفلی)، "قربانی" اور "حظر واباحت" میں بحث کرتے ہیں۔

(۱) المجموع ۶/ ۲۳۵، الفروع ۲/ ۶۴۳۔
(۲) الفروع ۲/ ۶۴۴۔

استشہاد

تعریف:

۱ – استشہاد کا معنی لغت میں: گواہوں سے گواہی طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "استشهده" یعنی کسی سے گواہ بننے یا گواہی دینے کے لئے کہا۔ فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ"(۱) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنالیا کرو)۔

اس کا استعمال اللہ کے راستے میں قتل کئے جانے کے معنی میں بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "استشهد" یعنی اللہ کے راستے میں مار دیا گیا(۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا استعمال ان دو معانی سے الگ نہیں(۳)۔

فقہاء لفظ اشہاد کا استعمال کر کے اکثر اس سے کسی حق پر گواہ بنانا مراد لیتے ہیں(۴)۔

اجمالی حکم:

۲ – استشہاد (بمعنی طلب شہادت) مختلف حقوق میں الگ الگ ہوتا ہے، لہٰذا مقامات کے اعتبار سے اس کا حکم بھی الگ الگ ہوگا، مثلاً

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۲) لسان العرب، المحیط، تاج العروس، المصباح مادہ (شہد)۔
(۳) طلبۃ الطلبہ رص ۱۳۲ طبع دار الطباعۃ العامرہ۔
(۴) طلبۃ الطلبہ رص ۱۳۲، النظم المستعذب مع المہذب ۲/ ۳۲۵ طبع مصطفی الحلبی۔

رجعت میں مستحب؛ حنفیہ وحنابلہ کے یہاں مستحب ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے(۱)، مالکیہ کے یہاں مندوب(۲) اور شافعیہ کا دوسرا قول وجوب کا ہے(۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- ہر مسئلہ کے تعلق سے اس کی اپنی جگہ پر فقہاء نے استشہاد کے احکام تفصیل سے بیان کئے ہیں، مثلاً نکاح، رجعت، وصیت، زنا، لقطہ نیز کتاب القاضی للقاضی وغیرہ میں استشہاد یا اشہاد پر بحث کے دوران۔

۴- دوسرے استعمال (یعنی اللہ کے راستے میں قتل ہونا) کی تفصیل کتاب الجنائز میں میت کو غسل دینے، نہ دینے کی بحث میں، اور کتاب الجہاد میں اللہ کے راستہ میں قتل ہونے کے فضائل کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۶۳ طبع بولاق، المہذب ۲/ ۱۰۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، الاقناع ۴/ ۶۶ طبع دار المعرفۃ۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۶۱۶۔
(۳) المہذب ۲/ ۱۰۳۔

استصباح

تعریف:

۱- استصباح لغت میں: استصبح کا مصدر ہے، جس کا معنی: چراغ جلانا ہے، اور مصباح: وہ ہے جس سے روشنی نکلتی ہے۔ اور "استصبح بالزيت ونحوه" یعنی چراغ میں تیل وغیرہ ڈالا۔ جیسا کہ مردار کی چربی کے بارے میں سوال سے متعلق حضرت جابر کی حدیث میں ہے: "يستصبح بها الناس" یعنی اس کے ذریعہ لوگ چراغ جلاتے ہیں(۱)۔

فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔ چنانچہ طلبۃ الطلبۃ میں ہے:(۳) "الاستصباح بالدهن" تیل سے چراغ جلانا، اور المصباح المنیر(۴) میں ہے:"استصبحت بالمصباح واستصبحت بالدهن" یعنی تیل سے چراغ جلانا۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الصحاح، القاموس المحیط، المعجم الوسیط، مادہ (صبح)، النہایہ فی غریب الحدیث ۳/ ۶، حدیث "يستصبح بها الناس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے اس کا ابتدائی ٹکڑا یہ ہے: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" (یعنی اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع حرام کی ہے)۔
(۲) المغرب فی ترتیب المعرب۔
(۳) طلبۃ الطلبۃ رص ۹۔
(۴) المصباح المنیر: مادہ (صبح)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اقتباس:

۲- اقتباس کے کئی معنی آتے ہیں جن میں اہم یہ ہیں: قبس (آگ کا انگارہ) طلب کرنا، اس معنی کے اعتبار سے یہ استصباح سے مختلف ہے جیسا کہ تعریف سے ظاہر ہے، انگارہ طلب کرنا، اور کسی چیز کو جلانا تاکہ شعلہ بنے، دونوں میں واضح فرق ہے اس لئے کہ جلانا، انگارہ طلب کرنے سے پہلے ہوتا ہے (۱)۔

دوسرا اقتباس بمعنی: متکلم کا اپنے کلام (شعر یا نثر) میں قرآن یا حدیث کو اس طرح شامل کرلینا کہ قرآن یا حدیث ہونے کا احساس نہ ہو، تو یہ استصباح کے معنی سے بہت دور ہے۔

ب- استضاءة:

۳- استضاءة: استضاء کا مصدر ہے، اور استضاءة کا معنی روشنی طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: استضاء بالنار یعنی آگ کی روشنی سے فائدہ اٹھانا (۲)۔ چراغ جلانا، اور چراغ کی روشنی سے فائدہ اٹھانا، دونوں الگ الگ ہیں، اس لئے کہ چراغ جلانا اس کی روشنی سے فائدہ اٹھانے سے مقدم ہے (۳)۔

استصباح کا حکم:

۴- جس چیز کے ذریعہ روشنی حاصل کی جائے، اور جہاں لی جائے اس کے اعتبار سے چراغ جلانے کا حکم الگ الگ ہے، جس چیز سے چراغ جلایا جائے اگر وہ پاک ہو تو سکتا ہے، ورنہ ناپاکی اور ناپاک کے درمیان، اور مسجد میں ہونے اور غیر مسجد میں ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

الف- جس چیز سے چراغ جلایا جائے اگر وہ نجس عین ہو، جیسے سور کی یا مردار کی چربی تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے چراغ جلانا حرام ہے (۱)، خواہ مسجد میں ہو یا مسجد کے علاوہ۔ اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اول: رسول اللہ ﷺ سے مردار کی چربی سے چراغ جلانے وغیرہ کا فائدہ اٹھانے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا، هو حرام" (نہیں وہ حرام ہے) (۲)۔

دوم: فرمان نبوی ہے: "ولا تنتفعوا من الميتة بشيء" (۳) (مردار کی کسی چیز سے فائدہ نہ اٹھاؤ)۔

سوم: نیز اس لئے کہ اس میں آلودگی کا غالب گمان ہے، اور اس لئے کہ نجاست کا دھواں بھی مکروہ ہے (۴)۔

ب- اگر ناپاک ہو یعنی وہ چیز اصل میں پاک ہو لیکن اس میں نجاست لگ گئی ہو، اور اس سے مسجد میں چراغ جلانا ہو تو جمہور فقہاء کے یہاں ناجائز ہے (۵)۔

اگر اس ناپاک چیز سے مسجد کے علاوہ کسی جگہ پر چراغ جلانا ہو تو

---

(۱) کلیات ۲/ ۳۵۳۔

(۲) کلیات ابی البقاء ۲/ ۳۵۳۔

(۳) الفروق فی اللغۃ رص ۲۰۷ طبع بیروت، الشرح الصغیر ۱/ ۳۹ طبع دار المعارف۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۰ طبع بولاق، الحطاب ۱/ ۱۰۷ طبع لیبیا، اعلام الساجد للزرکشی رص ۳۶۱ طبع القاہرہ، القواعد لابن رجب رص ۱۹۲ طبع الصدق الخیریہ، المغنی ۸/ ۶۱۰۔

(۲) نیل الاوطار ۵/ ۱۶۱ طبع الحلبی۔ اور حدیث: "سئل عن الانتفاع ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) نیل الاوطار ۵/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی، اور حدیث: "لا تنتفعوا من الميتة بشيء ..." کی روایت ابن وہب نے اپنی مسند میں کی ہے اس کی سند میں زمعہ بن صالح ہیں جو ضعیف ہیں (تلخیص الحبیر ۱/ ۴۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، الحطاب ۱/ ۱۱۸-۱۱۹، اعلام الساجد للزرکشی رص ۳۶۱، القواعد لابن رجب رص ۱۹۲۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰، ۲/ ۲۰۳ طبع مصطفی الحلبی، اعلام الساجد رص ۳۶۱۔

جمہور فقہاء کے یہاں جائز ہے(۱)، اس لئے کہ بلا ضرر کے ایندھن سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے، اس لئے جائز ہے جیسے حاجت ہے، اور قوم ثمود کے کنوؤں کے پانی سے گوندھے ہوئے آٹے کے بارے میں وارد ہے: "نهاهم عن أكله وأمرهم أن يعلفوه النواضح"(۲) (حضور ﷺ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا، اور آپ ﷺ نے حکم دیا کہ اسے اونٹوں کو کھلا دیں)۔ یہ ایندھن مردار نہیں اور نہ ہی مردار کی چربی ہے کہ حدیث میں داخل ہو(۳)۔

ناپاک چیز کی راکھ اور دھوئیں کے استعمال کا حکم:

۵ - اگر ناپاک یا ناپاکی سے چراغ جلائے تو حنفیہ و مالکیہ کے یہاں اس کے دھوئیں یا راکھ میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ کپڑے سے چپک نہ جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آگ کی وجہ سے نجاست کمزور پڑ جاتی ہے اور اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے، اس لئے محض اس کے لگنے سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا، بلکہ اس سے چپکنے سے ناپاک ہوگا، اور بظاہر چپکنے سے مراد یہ ہے کہ اس کا اثر ظاہر ہو، محض بو معتبر نہیں۔ نیز فقہاء کی رائے ہے کہ جو ہر انقلاب کی علت تغیر اور حقیقت کا بدل جانا ہے، اور یہ عموم بلوی کی وجہ سے اس کا فتوی دیا جائے گا(۴)۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ ناپاک ناپاکی کی طرح ہے(۵)،

( ) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰، ۲/ ۲۰۳، إعلام الساجد رص ۳۱، فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۸۳، ۶۰۸ طبع الریاض۔

(۲) اس کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۶/ ۳۴۳ طبع عبد الرحمن محمد)۔

(۳) المغنی ۸/ ۶۰۸، ۶۱۰ طبع الریاض۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۰، ۲۱۶، الحطاب ۱/ ۱۰۷، ۱۲۰، فتح الباری ۱/ ۸۵۔۸۶ شائع کردہ دار البحوث الریاض، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۲۱۱ طبع المنار، شرح الزرقانی علی الموطا ۴/ ۳۰۲ طبع الاستقامۃ۔

(۵) المجموع ۴/ ۴۳۰ طبع العاصمہ، المغنی ۸/ ۶۱۰ طبع الریاض، مختصر الإرادات

اس لئے کہ جلا ہوا حصہ اس کا حصہ ہے جس کی حقیقت بدل گئی ہے، اور حقیقت بدل جانے سے نجاست پاک نہیں ہوتی، اگر اس میں سے کچھ چپک جائے اور معمولی ہو تو معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں، لہذا یہ چھوٹے خون کے مشابہ ہے، اور اگر زیادہ ہو تو معاف نہیں ہے(۱)، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نجاست کا دھواں نجس ہے، اور دیواروں پر اثر کرتا ہے جس کے نتیجے میں وہ نجس ہوں گی۔ لہذا جائز نہیں(۲)۔ اس کی تفصیل (نجاست) میں دیکھئے۔

چراغ جلانے کے آداب:

۶ - جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ سوتے وقت چراغ گل کر دیا جائے، اس لئے کہ غفلت کے سبب آگ لگنے کا اندیشہ ہوتا ہے، لہذا اگر غفلت ہو تو ممانعت ہوگی، اس سلسلہ میں بہت سی روایت منقول ہیں مثلاً حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خمروا الآنية (أي غطوها) وأجيفوا الأبواب وأطفئوا المصابيح فإن الفويسقة ربما جرت الفتيلة، فأحرقت أهل البيت"(۳) (سوتے وقت برتن ڈھانک دو، دروازے بند کر دیا کرو، اور چراغ بجھا دیا کرو، کیونکہ چوہیا کبھی بتی گھسیٹ کر سارے گھر والوں کو جلا دیتی ہے)۔

ابن مفلح نے کہا: سوتے وقت چراغ بجھانا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا دشمن ہے جس کی ہلاکت میں ایسی تکلیف ہے کہ انسان کے سونے کی حالت میں اس کے جل اٹھنے کا خطرہ رہتا ہے، لیکن اگر

۱/ ۲۳۳ طبع دار المعرفہ۔

(۱) المغنی ۸/ ۶۱۰۔

(۲) إعلام الساجد رص ۳۱۱۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۸۵۔۸۶ طبع السلفیہ، شرح الزرقانی علی الموطا ۴/ ۳۰۲۔

چراغ کو کسی ایسی چیز میں رکھ دیا جائے جو لٹک رہی ہو یا ایسی چیز پر جہاں چوہے وغیرہ کیڑے مکوڑے چڑھ کر نہیں جا سکتے تو میں سمجھتا ہوں کہ کوئی حرج نہیں (۱)۔

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۲۶۱۔

استصحاب

تعریف:

۱ - استصحاب کا معنی لغت میں: ساتھ رکھنا ہے، کہا جاتا ہے: "**استصحبت الکتاب وغیرہ**" میں نے کتاب یا کسی دوسری چیز کو اپنے ساتھ رکھا (۱)۔

اصطلاح میں: اس کی کئی تعریفات ہیں مثلاً اسنوی کی تعریف ہے: استصحاب سے مراد گذشتہ زمانہ میں کسی چیز کے ثبوت کی بنیاد پر اگلے زمانہ میں اس کے ثبوت کا حکم لگانا ہے (۲) مثلاً جو یقینی طور پر وضو کئے ہوئے ہے، وہ وضو پر باقی رہے گا، اگرچہ وضو ٹوٹنے کے بارے میں شک ہو جائے۔

متعلقہ الفاظ:

اباحت:

۲ - اباحت اصلیہ (یعنی ذمہ کا بری ہونا) استصحاب کی ایک قسم ہے، اور اس کو "استصحاب عدم اصلی" کہا جاتا ہے (۳) اور وہ اباحت جو حکم شرعی کی ایک قسم ہے، استصحاب سے الگ ہے اس لئے کہ استصحاب (اس کے قائلین کے نزدیک) دلیل کی ایک قسم ہے، جس سے اباحت اور دوسرے احکام ثابت ہوتے ہیں۔

(۱) القاموس، المصباح المنیر: مادہ "صحب"۔

(۲) نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول ۳/ ۱۱۲ طبع مطبعہ توفیق الادبیہ۔

(۳) المستصفی ۱/ ۲۱۸ طبع بولاق۔

استصحاب کی قسمیں:

۳- استصحاب کی تین قسمیں ہیں جو متفق علیہ ہیں، اور وہ یہ ہیں (۱)۔

الف۔ استصحاب عدم اصلی مثلاً چھٹی نماز کے وجوب کی نفی اور شوال کے روزے کے وجوب کی نفی۔

ب۔ تخصیص کے پائے جانے تک عموم کا استصحاب مثلاً آیت "وحرم الربا" (۲) میں عموم کا باقی رہنا، اور ناسخ آنے تک نص کا استصحاب (یعنی اس کے حکم کی بقاء) مثلاً ہر بہتان لگانے والے کو خواہ شوہر ہو یا کوئی اور کوڑے مارنے کا وجوب یہاں تک کہ ایک جزئی ناسخ جو شوہر کو دوسرے سے خاص کرنے والا ہے، آگیا تو شوہر کا حکم دوسرا قرار پایا۔

ج۔ ایسے حکم کا استصحاب جس کے ثبوت اور دائمی ہونے کو شریعت نے بتایا ہے مثلاً اس عقد کے پائے جانے پر ملکیت کا پایا جانا جس سے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اور جیسے کسی چیز کو تلف کرنے یا لازم کرنے پر ذمہ کا مشغول ہونا، لہذا ملکیت اور دین باقی رہیں گے، یہاں تک کہ جاری سبب کے ذریعہ ان کا ختم ہونا ثابت ہوجائے۔

استصحاب کی دو اور اقسام ہیں، جن کے حجت ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، ان کی تفصیل کی جگہ "اصولی ضمیمہ" ہے۔

حجیت استصحاب:

۴- استصحاب کی حجیت میں اصولیین کے مختلف اقوال ہیں جن میں مشہور تر یہ ہیں (۳):

الف۔ مالکیہ، اکثر شافعیہ اور حنابلہ مطلقاً نفی میں اور اثبات دونوں میں اس کے حجت ہونے کے قائل ہیں۔

ب۔ اکثر حنفیہ اور متکلمین اس کے قائل ہیں کہ وہ مطلق حجت نہیں۔

ج۔ کچھ لوگ نفی میں اس کے حجت ہونے کے قائل ہیں، اثبات میں نہیں، اکثر متأخرین حنفیہ کی یہی رائے ہے، کچھ اور اقوال ہیں جن کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

حجت ہونے میں اس کا درجہ:

۵- استصحاب (اس کی حجیت کے قائلین کے نزدیک) آخری دلیل ہے، جس کا مجتہد درپیش مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے سہارا لیتا ہے، اور اسی وجہ سے علماء نے کہا ہے: فتوی کا یہ آخری مدار ہے (۱)۔ اور اسی بنیاد پر مشہور فقہی قاعدہ ہے: "الأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يقوم الدليل على خلافه" (اصل یہ ہے کہ جو چیز جس حالت پر تھی اسی پر باقی رہے گی، یہاں تک کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہوجائے)، اور دوسرا قاعدہ ہے: "ما ثبت باليقين لا يزول بالشك" (۲) (جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک سے ختم نہیں ہوتی ہے)۔

(۱) المستصفی ۱/۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الابہاج ۳/۱۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

(۳) ارشاد الفحول رص ۲۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الابہاج علی البیضاوی ۳/۱۱۰۔

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۳۶۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ (۴، ۱۰)۔

استصلاح

تعریف:

۱- استصلاح لغت میں: استفساد (تباہی چاہنا) کی ضد ہے (۱)۔

اصولیین کے نزدیک: استصلاح یہ ہے کہ کسی عام مصلحت کی بنیاد پر جس کے معتبر ہونے یا غیر معتبر ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو، ایسے واقعہ کا حکم مستنبط کیا جائے جس کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو، اور اس کو "مصلحت مرسلہ" سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

۲- مصلحت لغت میں مفسدہ کی ضد ہے۔

امام غزالی کے نزدیک اصطلاح میں: استصلاح شریعت کے پانچوں مقاصد کا تحفظ کرنا ہے (۲)۔

۳- مصالح مرسلہ: جس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو، اور نہ اس کے موافق کوئی حکم آئے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استحسان:

۴- اصولیین نے استحسان کی بہت سی تعریفیں کی ہیں، پسندیدہ تعریف یہ ہے: کسی مسئلہ میں نظیر کے حکم کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا، ایسی دلیل کی بنا پر جو اس سے زیادہ قوی ہو، مثلاً دلیل عرف کی بنیاد پر غسل خانہ میں ٹھہرنے کے وقت کی تحدید اور پانی خرچ کرنے کی مقدار کی تعیین کے بغیر اس میں داخل ہونا (۱)۔

لہذا استحسان قیاس کے مقابلہ میں دوسرے قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے، یا نص کے مقابلہ میں "عام قاعدہ" کے ذریعہ ہوتا ہے جب کہ استصلاح ایسا نہیں ہے۔

ب- قیاس:

۵- قیاس یہ ہے کہ جس کے بارے میں کوئی نص نہ ہو وہ حکم کی علت میں اس کے مساوی ہو جس کے بارے میں کوئی نص موجود ہو (۲)۔

استصلاح اور قیاس میں فرق یہ ہے کہ قیاس کی کوئی اصل ہوتی ہے، جس پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے، جب کہ استصلاح میں یہ اصل نہیں ہوتی۔

مناسب مرسل کی اقسام:

۶- مناسب جس پر استصلاح کی بنیاد ہوتی ہے، کی تین اقسام ہیں:

الف- کسی بھی اعتبار سے وہ شریعت کے نزدیک قابل اعتبار ہو۔

ب- شریعت اس کو لغو قرار دے۔

ج- شریعت اس کے بارے میں خاموش ہو اور یہی تیسری قسم استصلاح ہے (۳)۔

استصلاح کا حجت ہونا:

۷- استصلاح کے حجت ہونے میں بہت سی مختلف آراء و مذاہب

---

(۱) لسان العربیہ مادہ (صلح)۔

(۲) المستصفی ۱/ ۲۸۶، ۲۸۷، ۲/ ۳۰۶ طبع بولاق، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۸۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) ... ۲/ ۲۸۹ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۴۳ھ۔

(۱) ابن الحاجب ۲/ ۲۸۲۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۲۴۶۔

(۳) تقریر الشربینی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۸۴، التوضیح ۲/ ۹۲، حاشیۃ السعد علی شرح ابن الحاجب ۲/ ۲۴۲۔

ہیں، درحقیقت یہ ہے کہ ہر مذہب میں اجمالی طور پر اس کو پایا گیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کے اعتبار کرنے کے لئے کچھ قیود لگائے ہیں، ان سب کی تشریح "اصولی ضمیمہ" میں "مصلحت مرسلہ" کے بیان میں ہے(۱)۔

(۱) نہایۃ السول ۳/ ۱۳۵، تقریر الشربینی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۸۴، التوضیح ۲/ ۹۳، تیسیر التحریر ۳/ ۱۷۱، المستصفی ۱/ ۲۸۴، ۳۱۵، ارشاد الفحول ۲/ ۲۴۲۔

استصناع

تعریف:

۱- استصناع لغت میں: "**استصنع الشیٔ**" کا مصدر ہے: یعنی بنانے کے لئے کہنا، بنوانا، کہا جاتا ہے: "**اصطنع فلان بابا**" دوسرے سے کہے کہ اس کے لئے دروازہ تیار کرے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "اکتتب" اس نے حکم دیا کہ اس کے لئے لکھے(۱)۔

اصطلاح میں جیسا کہ بعض حنفیہ نے تعریف کی ہے: عمل کی شرط کے ساتھ ذمہ میں بیع پر عقد کرنا(۲)۔

لہذا اگر ایک شخص کسی کاریگر سے کہے: میرے لئے اتنے درہم میں فلاں چیز بنا دو، اور کاریگر اس کو قبول کرلے تو حنفیہ کے نزدیک استصناع کا معاملہ ہوگیا(۳)۔ حنابلہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ استصناع: ایسے سامان کو جو فروخت کنندہ کے پاس موجود نہیں "سلم" کے طریقہ سے ہٹ کر بیچنا ہے۔ لہذا حنابلہ کے یہاں ان تمام مسائل کے لئے "بیع بالصفۃ" کی بحث میں بیع اور اس کی شرطیں دیکھی جائیں(۴)۔

جب کہ مالکیہ وشافعیہ نے اس کو "سلم" کے ساتھ لاحق کیا ہے،

(۱) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس مادہ (صنع)۔
(۲) البدائع للکاسانی ۶/ ۲۶۷۷ طبع الامام۔
(۳) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۳۸ طبع السعادہ، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۳۸ طبع اول جامعہ دمشق، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ/ ۳۸۸۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۴۲ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، الانصاف ۴/ ۳۰۰ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، الفروع ۲/ ۵۸ طبع المنار۔

لہذا اس کی تعریف اور احکام بیع سلم سے لئے جائیں گے، جہاں دوسرے کے پاس موجود صنعت کی چیز کے بارے میں بیع سلم کی بحث ہوگی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ:

۲-کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ کی تعریف بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے: کسی عمل کو فروخت کرنا جس میں سامان تابع ہوتا ہے (۲)۔ لہذا کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ اور استصناع میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ عمل عامل کے ذمہ ہوتا ہے، استصناع میں وہی صانع (بنانے والا) ہوتا ہے، اور کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ میں وہی اجیر (مزدور) ہوتا ہے، البتہ محل بیع میں دونوں کے درمیان فرق ہے، کسی چیز کو بنانے کے لئے اجارہ میں فروخت کا محل عمل ہے، جب کہ استصناع میں فروخت کا محل وہ طے شدہ سامان ہوتا ہے جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے، اس میں عمل کی بیع نہیں ہوتی (۳)۔ اور دوسرا فرق یہ ہے کہ "بنانے کے لئے اجارہ" میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اجرت کا معاملہ کرنے والا میٹریل پہلے عامل کے حوالے کرے، لہذا کام عامل کے ذمہ اور میٹریل اجرت کا معاملہ کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے، جب کہ استصناع میں میٹریل اور کام دونوں بنانے والے کی طرف سے ہوتا ہے۔

(۱) الحطاب ۴/۵۳۹، ۵۴۰ طبع النجاح لیبیا، المدونہ ۹/۱۸ طبع السعادہ، المقدمات ۲/۳۴ طبع السعادہ، الشرح الصغیر ۳/۲۸۷ طبع دار المعارف، الام ۳/۱۳۱ اور اس کے بعد صفحات طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۴/۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۱/۲۹۷، ۲۹۸ طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۲) المبسوط ۱۵/۸۴ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۵ طبع دوم مصطفیٰ الحلبی۔

ب-صنعتوں میں سلم:

۳-صنعتوں میں سلم سلم ہی کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ سلم جیسے تو صنعتوں میں ہوگا یا کھیتی کی اشیاء میں یا کسی اور چیز میں، اور سلم کی تعریف یہ ہے: نقد کے بدلہ ادھار کا خریدنا (۱)۔

لہذا اسی حد تک استصناع سلم کے ساتھ متفق ہے، چنانچہ ادھار سامان جو سلم میں ہوتا ہے وہی ذمہ میں موصوف ہوتا ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حنفیہ نے استصناع کی بحث کو سلم کی بحث میں داخل کیا ہے، اور یہی مالکیہ وشافعیہ نے بھی کیا ہے، البتہ سلم بنائی جانے والی اور دوسری چیزوں میں بھی ہوتا ہے، جب کہ استصناع کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صنعت کی شرط ہو، سلم میں ثمن کی فوری ادائیگی مشروط ہوتی ہے، جب کہ استصناع میں (اکثر حنفیہ کے نزدیک) ثمن کو فورا ادا کرنا شرط نہیں (۲)۔

ج-جعالہ:

۴-جعالہ: کسی معین عمل یا مجہول عمل جس کا علم دشوار ہو کے بدلہ معین عوض کا پابند ہونا ہے، اور یہ عمل پر منعقد ہوتا ہے (۳)۔ لہذا جعالہ اور استصناع میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں ایسے عقد ہیں جن میں عمل کی شرط ہوتی ہے، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ جعالہ صناعات اور غیر صناعات دونوں میں ہوتا ہے جب کہ استصناع صناعات کے ساتھ خاص ہے، نیز جعالہ میں عمل معدوم ہوتا ہے اور بسا اوقات مجہول جب کہ استصناع میں عمل کا معدوم ہونا ضروری ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۱۲ طبع دوم بولاق۔

(۲) فتح القدیر ۵/۵۵، البدائع ۷/۲۶۷۷، المبسوط ۱۲/۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) البجیرمی علی شرح الخطیب ۳/۲۳۸ طبع مصطفیٰ محمد۔

استصناع کے معنی:

۵- مشائخ کا اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ یہ با نام وعدہ کا معاملہ ہے، خرید و فروخت نہیں ہے، بعض نے کہا: یہ خرید و فروخت ہے، البتہ اس میں خریدار کو اختیار ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد نے اس کے جواز میں قیاس اور استحسان کا ذکر کیا ہے، اور یہ "وعدوں" میں نہیں ہوتا، اسی طرح اس میں خیار رؤیت ثابت کیا ہے، اور خیار رؤیت خرید و فروخت کے ساتھ خاص ہے اسی طرح اس میں تقاضا ہوسکتا ہے، اور تقاضا وہ جب کا ہوتا ہے وعدہ کا نہیں (۱)۔

بعض حنفیہ کے نزدیک یہ "وعدہ" ہے (۲)، اس کی وجہ یہ ہے کہ صانع کو کام نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے لہذا استصناع کرنے والے کے ساتھ اس کا تعلق وعدہ کا تعلق ہے عقد کا نہیں، اس لئے کہ صانع کے اپنے آپ پر کسی چیز کو لازم کرنے کے باوجود جو چیز اس پر لازم نہیں ہوتی وہ وعدہ ہوگا، عقد نہیں، کیونکہ صانع کو عمل پر مجبور نہیں کیا جاتا، مگر حکم اس کے برعکس ہے، اس لئے کہ جس چیز کا اس نے التزام کیا ہے اس کو اس پر مجبور کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ بنوانے والے کو یہ حق ہے کہ بنانے والا جو سامان بنا کر لائے اس کو قبول نہ کرے، اور سامان کے مکمل ہونے اور دیکھنے سے قبل اس کو اپنے آرڈر سے رجوع کرنے کا حق ہے، اور یہ اس کے وعدہ ہونے کی علامت ہے، عقد کی نہیں (۳)۔

استصناع بیع ہے یا اجارہ:

۶- شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ استصناع بیع ہے، چنانچہ حنفیہ نے بیع کی انواع شمار کراتے ہوئے ان میں استصناع کا ذکر کیا ہے

(۱) بدائع ۲/۵ طبع اول۔
(۲) فتح القدیر ۳۵۵/۵، الموسوعہ ۱۲۶/۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) فتح القدیر ۳۵۵/۵۔

تاہم یہ سامان کی بیع ہے، جس میں عمل کی شرط ہوتی ہے (۱)، یا مطلق بیع ہے، لیکن خریدار کے لئے اس میں خیار رؤیت ہے (۲)۔ اس سے وہ بیع تو ہے لیکن علی الاطلاق نہیں، لہذا استصناع میں عمل کی شرط کے لحاظ سے وہ مطلق بیع سے مختلف ہے، اور بیع میں عمل کی شرط نہ ہونا معروف و مشہور ہے۔ اور بعض حنفیہ نے کہا ہے: استصناع خالص اجارہ ہے (۳)۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ابتداء کے اعتبار سے اجارہ اور انتہاء کے اعتبار سے بیع ہے (۴)۔

استصناع کا شرعی حکم:

۷- استصناع (مستقل عقد ہونے کی حیثیت سے) اکثر حنفیہ کے نزدیک استحسان کی بنیاد پر مشروع ہے (۵)۔ اور حنفیہ میں امام زفر نے اس کو قیاس کے پیش نظر ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے (۶)۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگوٹھی بنوائی (۷)، اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے بغیر نکیر کے اس پر

(۱) الموسوعہ ۸۳/۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، لاصاب ۳۰۰/۲۔
(۲) البدائع ۲۶۷/۶۔
(۳) فتح القدیر ۵۶/۵۔
(۴) فتح القدیر ۵۶/۵، ۳۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۲۱۳/۴۔
(۵) البدائع ۲۶۸/۶، شرح فتح القدیر ۳۵۵/۵، تحفۃ الفقہاء ۵۳۸/۲، الفتاوی الاسعدیہ ۲/ ۵۷ طبع الخیریہ۔
(۶) فتح القدیر ۳۵۵/۵۔
(۷) رسول اللہ ﷺ کے انگوٹھی بنوانے کا ذکر بخاری شریف کتاب اللباس وغیرہ میں ہے (فتح الباری ۳۱۸/۱۰ طبع عبد الرحمن محمد)، اور نیل الاوطار (۳/ ۷۵ طبع عیسی الحلبی) کی عبارت یہ ہے: "اصطنع النبی ﷺ خاتما من ذهب" (رسول اللہ ﷺ نے سونے کی ایک انگوٹھی بنوائی)۔ ابن الاثیر نے کہا ہے: یعنی آپ نے بنانے کا حکم فرمایا، جیسے کہتے ہیں: اکتب، یعنی لکھنے کا حکم دیا۔ اور صاحب "الاقتراح" (ص ۸۰، طبع العمیریہ) نے کہا ہے: یہ حدیث صحیح ثابت ہے، کتب صحاح میں اس کے کئی طرق موجود ہیں۔

جمع چلا آ رہا ہے(۱)، اور لوگوں میں اس معاملہ کا رواج رہا ہے، اور اس کی سخت ضرورت ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سامان کا استصناع درست نہیں، اس لئے کہ یہ سلم ہے جس میں ایسی چیز کو بیچنا ہے جو صنعت کنندہ کے پاس نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ خریدار کے ساتھ اس کی بیع درست ہے، گویا اس کی طرف سے ایک عقد میں بیع اور اجارہ کو جمع کرنا درست ہو، کیونکہ یہ بیع اور سلم ہے(۲)۔

استصناع کی مشروعیت کی حکمت:

۸- صنعتوں میں زبردست ترقی کے پیش نظر لوگوں کی ضرورتوں اور تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے استصناع مشروع ہے، چنانچہ بنانے والے کو اپنی ان مصنوعات کو بیچ کر زیادہ نفع لینے کا موقع ملتا ہے جو بنوانے والے کی طرف سے مقرر کردہ شرائط کے مطابق ہو، اور بنوانے والے کو یہ فائدہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی طبیعت، ذوق اور مال کے مناسب حال اپنی ضرورت پوری کرلیتا ہے، بازار میں موجود تیار شدہ مصنوعات بسا اوقات انسانی ضرورتوں کو پورا نہیں کرتیں، لہذا تاجر کو کاریگر اور تخلیق کار کے پاس جانا ضروری ہوتا ہے۔

استصناع کے ارکان:

استصناع کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں: باہم عقد کرنے والے، محل (وہ شے جس کا معاملہ ہوتا ہے) اور صیغہ (لفظ جس سے معاملہ کیا جاتا ہے)۔

۹- صیغہ یا تو ایجاب وقبول ہوگا، اور یہ وہ لفظ ہے جس سے جانبین کی رضامندی معلوم ہو(۱)، اگر یہ کہے: میرے لئے یہ بنا دو، اور اس جیسی عبارت لفظوں میں ہو یا تحریری شکل میں۔

۱۰- محل استصناع کے بارے میں فقہائے حنفیہ کا اختلاف ہے کہ وہ سامان ہے یا عمل؟ جمہور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ معقود علیہ (وہ شے جس کا استصناع میں معاملہ ہوتا ہے) سامان ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے ساتھ کسی سامان میں استصناع کا معاملہ کیا، تو کاریگر صنعت کا معاملہ کرنے والے کے مطالبہ کی تکمیل کے بعد وہ سامان اس کے حوالہ کرے گا، خواہ یہ صنعت عقد کے بعد کاریگر کے عمل سے مکمل ہوئی ہو یا کسی دوسرے کے عمل سے اور عقد لازم ہوگا، اور یہ سامان کاریگر کو صرف خیار رؤیت کی بنیاد پر لوٹایا جائے گا، لہذا اگر عقد کا تعلق کاریگر کے عمل سے ہوتا تو دوسرے کے عمل سے بننے کی صورت میں عقد درست نہ ہوتا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عقد کا تعلق سامان سے ہے، عمل سے نہیں(۲)۔ حنفیہ کا کہنا ہے کہ بالاتفاق استصناع میں بنوانے والے کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے، اور خیار رؤیت سامان کی فروخت ہی میں ثابت ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مبیع سامان ہے، عمل نہیں(۳)۔ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ استصناع میں معقود علیہ عمل ہے(۴)، کیونکہ عقد استصناع یہ بتاتا ہے کہ وہ عمل کا عقد ہے، اس لئے کہ استصناع لغت میں عمل طلب کرنا ہے اور جن چیزوں کا استصناع ہوتا ہے وہ عمل کے لئے مقرر

---

(۱) البدائع ۹/۸/۲۱۴۷۔

(۲) الانصاف ۴/۳۰۰۔

---

(۱) الاختیار ۲/۴ طبع مصطفیٰ الحلبی، الشرح الصغیر ۳/۱۳، المہذب ۱/۲۹۷، کشاف القناع ۳/۱۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المبسوط ۱۲/۱۳۹، فتح القدیر ۵/۳۵۵، حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر ۲/۱۹۸ مع حاشیۃ منلاخسرو طبع محمد احمد کامل۔

(۳) المبسوط ۱۲/۱۳۹۔

(۴) فتح القدیر ۵/۳۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الدرر شرح الغرر ۲/۱۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول محمد احمد کامل۔

کے درجہ میں ہیں (۱) اور اگر عقد استصناع عمل کا عقد نہ ہوتا، تو اس کا مستقل نام رکھنا جائز نہ ہوتا۔

استصناع کی خاص شرطیں:

۱۱ - استصناع کی چند شرطیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف - بنائی جانے والی چیز معلوم ہو یعنی اس کی جنس، نوعیت اور مقدار بیان کر دی جائے۔ اور استصناع میں دو چیزیں لازم ہیں: سامان اور عمل، اور یہ دونوں کاریگر سے مطلوب ہوتی ہیں۔

ب - ایسی چیز ہو جس کا لوگوں کے درمیان تعامل جاری ہو، اس لئے کہ جس کا تعامل نہیں، اس کے سلسلے میں قیاس سے رجوع کیا جائے گا، اور وہ "سلم" پر محمول ہوگا، اور اس کے احکام جاری ہوں گے (۲)۔

ج - وقت کا متعین نہ ہونا: یہ شرط مختلف فیہ ہے: بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد استصناع میں شرط ہے کہ وقت کی تعیین نہ ہو، اگر استصناع میں وقت کا ذکر ہو تو وہ "سلم" ہو جائے گا، اور اس میں سلم کی شرائط کا اعتبار ہوگا (۳)۔

استصناع میں وقت کے متعین نہ ہونے کی شرط کی دلیل یہ ہے کہ سلم ذمہ میں واجب مبیع پر عقد کرنا ہے جس کا وقت مقرر ہوتا ہے، اگر استصناع میں بھی وقت کی تعیین کر دی جائے تو سلم کے معنی میں ہو جائے گا، گو کہ استصناع کا صیغہ استعمال ہو (۴)۔ نیز یہ کہ تاجیل، دین کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ وہ مطالبہ میں تاخیر کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے، اور مطالبہ میں تاخیر صرف اسی عقد میں ہوگی جس میں

(۱) الموسوعہ ۳/۳۹۔
(۲) البدائع ۶/۲۶۷۸، فتح القدیر ۵/۳۵۵-۳۵۶۔
(۳) البدائع ۶/۲۶۷۸۔
(۴) تحفۃ الفقہاء ۲/۵۳۹۔

مطالبہ ہو، اور یہ صرف "سلم" میں ہے کیونکہ استصناع میں دین نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک استصناع میں وقت مقرر کرنے کا عرف جاری ہے، اور استصناع کا جواز محض تعامل کی بنیاد پر ہے، اور لوگوں کے مابین تعامل کی رعایت میں صاحبین کی رائے یہ ہے کہ استصناع میں وقت مقرر کرنے کا عرف ہے لہذا وقت کے ذکر سے وہ سلم نہیں بنے گا (۲)۔ اور ان دونوں حضرات کے نزدیک جب استصناع بولا جاتا ہے تو اپنی حقیقت پر محمول ہوتا ہے، کیونکہ عاقدین کا کلام اپنے مقتضی پر محمول ہوگا، اور جب ایسا ہے تو وقت مقررہ جلدی کام کرنے پر آمادہ کرے گا، ڈھیل دینے پر نہیں، تاکہ امام ابوحنیفہ کے اختلاف سے بچا جا سکے (۳)۔

استصناع کے عمومی اثرات:

۱۲ - حنفیہ کے نزدیک استصناع غیر لازم عقد ہے خواہ مکمل ہو چکا ہو یا نا تمام ہو، خواہ متفقہ شرائط کے مطابق ہو یا ان کے مطابق نہ ہو۔ امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ اگر سامان بنا دیا جائے (اور متفقہ شرائط کے موافق ہو) تو عقد لازم ہوگا، اور اگر شرائط کے موافق نہ ہو تو سب کے نزدیک غیر لازم ہوگا، اس لئے کہ وصف کے مفقود ہونے پر خیار ثابت ہوتا ہے (۴)۔

(۱) الموسوعہ ۱۲/۱۲۰۔
(۲) الموسوعہ ۱۲/۱۳۹۔
(۳) الدرر شرح الغرر ۲/۱۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بولاق، البدائع ۶/۲۶۷۹۔
(۴) فتح القدیر ۵/۳۵۵-۳۵۶، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۳۹۲، اور مجلہ نے امام ابو یوسف کی رائے کو ترجیح دی ہے جس کو مجلہ میں اختیار کیا گیا ہے مجلہ میں یہ تحقیق ہے کہ عقد استصناع لازم ہے کیونکہ اگر کسی ایک فریق کو دائمی طور پر فسخ کا حق

عقد استصناع کب ختم ہوتا ہے؟

۱۳ – استصناع سامان کو مکمل کرنے اور سامان پیش کرنے، قبول کرنے اور ثمن پر قبضہ کرنے کے ساتھ ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ اجارہ کے مشابہ ہے (۱)۔

= ہو تو بڑے نقصانات مرتب ہوں گے، ہاں اگر اتفاق عرف کے خلاف ہو تو
بات جائے۔

(۱) فتح القدیر ۵ / ۳۵۶۔

استطابہ

تعریف:

۱ – طیب لغت میں خبث کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "شيء طيب" یعنی پاک صاف چیز (۱)۔

استطابہ: استطاب کا مصدر ہے بمعنی طیب (پاک وصاف سمجھنا)۔ اور اس کا ایک معنی "استنجاء" پاکی حاصل کرنا ہے، اس لئے کہ استنجاء کرنے والا جگہ کو نجاست سے پاک وصاف کرتا ہے، جس کی وجہ سے اس کا دل خوش ہوجاتا ہے (۲)۔

فقہاء لفظ استطابہ کو استنجاء کے لئے استعمال کرتے ہیں، اور دونوں الفاظ کو ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ ابن قدامہ نے "المغنی" میں کہا ہے: "استطابہ" پانی یا پتھر وں کے ذریعہ استنجاء کرنا ہے۔ اس کو استطابہ اس لئے کہتے ہیں کہ نجاست کو دور کرنے کے بعد بدن پاک صاف ہوجاتا ہے (۳)۔

حضرت خبیب بن عدی کی حدیث میں استطابہ موئے زیر ناف مونڈنے کے معنی میں آیا ہے: جب دشمنوں نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے عقبہ بن حارث کی بیوی سے کہا: "ابغيني حديدة أستطيب بها" یعنی میرے لئے کوئی استرہ دو، میں اس سے

(۱) المغرب مادہ (طیب)۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ (طیب)۔

(۳) المغنی ۱ / ۱۴۹ طبع سوم المنار۔

صفائی کرلوں ( )۔

۲- استطابہ بمعنی استنجاء کے احکام کے لئے اصطلاح (استنجاء) اور بمعنی موئے زیر ناف مونڈنے کے احکام کے لئے اصطلاح (استحداد) دیکھی جائے۔

(۱) الفائق فی غریب الحدیث ۲/ ۳۸۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۶۶ھ، النہایہ لابن الاثیر مادہ (طیب) ۳/ ۱۴۹۔

استطاعت

تعریف:

۱- استطاعت کا معنی لغت میں کسی چیز پر قادر ہونا ہے (۱)، اور قدرت ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ انسان چاہے تو کام کرے چاہے تو نہ کرے (۲)۔

فقہاء کے یہاں بھی اس کا یہی مفہوم ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں: استطاعت حج کے وجوب کی شرط ہے، اور چونکہ استطاعت اور قدرت ہم معنی ہیں اس لئے ہم یہ بتا دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ فقہاء یہ دونوں کلمات (استطاعت وقدرت) استعمال کرتے ہیں، اور اصولیین صرف لفظ "قدرت" کا استعمال کرتے ہیں، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں ہے: جاننا چاہئے کہ قدرت جو فعل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور جس میں وہ تمام شرائط جمع ہوتی ہیں جن کی وجہ سے فعل کا وجود ہوتا ہے یا جس کے پائے جانے کے وقت اللہ تعالی فعل پیدا کردیتا ہے، اس کو استطاعت کہتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

اطاقہ:

۲- استطاعت اور اطاقہ کے درمیان کوئی معنوی اختلاف نہیں،

(۱) لسان العرب: مادہ (طوع)۔
(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۱۴۷۔
(۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۳۶۔

کیونکہ ان میں سے ہر ایک قادر کی انتہائی قدرت کو اور اس کی طرف سے مقدور پر پوری پوری کوشش صرف کرنے کو بتاتا ہے(۱)۔ البتہ لغوی استعمال میں ان دونوں کو "قدرت" سے یہ چیز ممتاز کرتی ہے کہ لفظ قدرت مقدور کی ضد کے لئے نہیں آتا، اسی وجہ سے اللہ کو "قادر" کہا جاتا ہے، لیکن مطیق یا مستطیع نہیں کہا جاتا(۲)۔

استطاعت مکلف بنانے کی شرط ہے:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ استطاعت بندوں کو احکام کا مکلف بنانے کے لئے شرط ہے(۳)، لہذا عاجز یا ناقابل استطاعت امر کا مکلف بنانا جائز نہیں، قرآن وحدیث کی بہت سی نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں، فرمان باری ہے: "**لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعہا**"(۴) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی طاقت کے مطابق)، اور فرمان نبوی ہے: "**إخوانکم خولکم، جعلہم اللہ تحت أیدیکم فمن کان أخوہ تحت یدہ فلیطعمہ مما یأکل، ولیلبسہ مما یلبس، ولا تکلفوہم ما یغلبہم، فإن کلفتموہم فأعینوہم**"(۵) (تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں، اللہ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے، لہذا جس کا بھائی اس کے ماتحت ہو، وہ اس کو وہی کھلائے جو خود کھائے، اور وہی پہنائے جو خود پہنے، اور ان سے وہ کام نہ لو جو ان سے نہ ہو سکے، اگر ایسا کام لینا چاہو تو ان کی مدد کرو)۔

---

(۱) الفروق فی اللغۃ ص ۱۰۳ طبع دار الآفاق بیروت۔
(۲) الفروق فی اللغۃ ص ۱۰۳۔
(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۱۵۳۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۵) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے دونوں نے اس کا ذکر "کتاب الایمان" میں کیا ہے۔

عمدۃ القاری میں اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے نقل کیا گیا ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ناقابل استطاعت امر کا مکلف بنانا حرام ہے(۱)۔

اگر استطاعت ہونے پر مکلف بنایا جائے اور ادا کے وقت یہ استطاعت ختم ہو جائے تو استطاعت ہونے تک کے لئے یہ حکم موقوف رہے گا(۲)، مثلاً اللہ نے اس شخص کو جو نماز کا ارادہ کرے وضو کا مکلف بنایا، تو اگر وہ وضو کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس سے وضو ساقط ہو جائے گا اور اس کے بدل یعنی تیمم کو اختیار کرے گا۔

قسم توڑنے والے کو کھانا کھلانے یا کپڑا دینے یا آزاد کرنے کے کفارہ کا مکلف بنایا گیا ہے، اگر وہ حانث ہونے کے وقت ان کے مدارج میں سے کسی کی بھی استطاعت نہ رکھتا ہو تو یہ حکم اس سے ساقط ہو جائے گا، اور بدل یعنی روزہ لازم ہوگا۔

مسلمان کو حج کا مکلف بنایا گیا ہے، اگر روانگی کے وقت مرض پیدا ہو جائے یا تنگدستی ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے استطاعت نہ ہو تو استطاعت ہونے تک کے لئے یہ حکم ساقط ہو جائے گا۔

یہ چیز آپ کو کتب فقہیہ کے ابواب استطاعت اور کتب اصول میں حکم کی بحث میں تفصیل کے ساتھ ملے گی۔

استطاعت کی شرط:

۴- استطاعت کے پائے جانے کی شرط یہ ہے کہ اس کا وجود حقیقتاً ہو حکماً نہیں، اور حقیقی وجود کا مطلب یہ ہے کہ بغیر دشواری کے ادائیگی کی قدرت موجود ہو(۳)، اور حکماً وجود کا مطلب یہ ہے کہ دشواری کے ساتھ ادائیگی کی قدرت ہو۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۱/ ۲۰۸۔
(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۱۲۷۔
(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۲۴۔

استطاعت کی قسمیں:

۵- استطاعت کی قسموں کے لحاظ سے اس کی دو تقسیمیں کی جاتی ہیں۔

تقسیم اول: مالی استطاعت اور بدنی استطاعت:

۶- مالی استطاعت: اس کا مندرجہ ذیل صورتوں میں مکمل پایا جانا شرط ہے:

اول: خالص مالی واجبات کی ادائیگی میں، مثلاً زکاۃ، صدقۂ فطر، حج میں آمد و رفت کا نفقہ، نیز مالی کفارات، مالی نذر، مال کا کفالہ وغیرہ۔

دوم: ان بدنی عبادات میں جن کا پورا کرنا مالی استطاعت پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً پانی نہ پانے والے کا وضو یا غسل کے لئے ثمن مثل (بازار میں رائج قیمت) کے ذریعہ پانی کے خریدنے پر قادر ہونا، ستر عورت کے بقدر کپڑا نہ پانے والے کا ثمن مثل کے ذریعہ کپڑا خریدنے پر قادر ہونا تاکہ اس میں نماز پڑھ سکے، اور حج کا ارادہ رکھنے والے کا زاد راہ، سواری اور اہل و عیال کے نفقہ کے مکمل انتظام پر قادر ہونا، مذکورہ ابواب میں فقہاء نے اس کی تفصیل ذکر کی ہے۔

۷- بدنی استطاعت: یہ بدنی واجبات کے وجوب میں شرط ہے، مثلاً طہارت کا وجوب اور کامل ترین طریقہ پر نماز کی ادائیگی کا وجوب، اور روزہ میں، حج میں، بدنی نذر (مثلاً نماز، روزہ) میں، بدنی کفارات (مثلاً روزہ) میں، اور نکاح میں، حضانت میں، اور جہاد میں شرط ہے۔ کتب فقہیہ کے مذکورہ ابواب میں ان احکام کی تفصیل ہے۔

تقسیم دوم: خود قادر ہونا اور دوسرے کے ذریعہ قادر ہونا:

۸- خود قادر ہونا: اس کی صورت یہ ہے کہ جس چیز کا انسان کو مکلف بنایا گیا ہے وہ اس کو خود بخود دوسرے کی مدد کے بغیر انجام دینے کی قدرت رکھتا ہو۔

۹- دوسرے کے ذریعہ قادر ہونا: جس چیز کا انسان کو مکلف بنایا گیا ہے اس کو دوسرے کی مدد سے انجام دینے کی قدرت ہو خود اس کو انجام دینے کی اس میں قدرت نہ ہو۔

استطاعت کی اس قسم کے ذریعہ تکلیف کی شرط متحقق ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء اس استطاعت کی رو سے دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھنے والے کو مکلف مانتے ہیں، یہی رائے مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اور ابو یوسف و محمد کی ہے، اس لئے کہ دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھنے والا اوامر نے پر قادر مانا جاتا ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھنے والا عاجز اور غیر قادر ہے، اس لئے کہ انسان کو ذاتی قدرت کی بنیاد پر مکلف بنایا جاتا ہے، دوسرے کی قدرت کی بنیاد پر نہیں، نیز اس لئے کہ اس کو اس وقت قادر مانا جاتا ہے جب کہ وہ ایسی خصوصی حالت میں ہو جو اس کو جب چاہے فعل کے انجام دینے کے لئے تیار رکھے، اور یہ دوسرے کی قدرت کی صورت میں نہیں پایا جاتا۔

امام ابو حنیفہ اس سے دو حالتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں:

حالت اول: جب ایسا شخص موجود ہو جس کے ذمہ اس کی اعانت کرنا واجب ہو، مثلاً اولاد اور غلام۔

حالت دوم: جب کوئی ایسا شخص موجود ہو کہ اگر وہ اس سے تعاون لینا چاہے تو بلا احسان جتلائے اس کا تعاون کردے، مثلاً بیوی، تو ان لوگوں کی قدرت کی بنیاد پر اس کو قادر مانا جائے گا(۱)۔

فقہاء نے فقہ کے بہت سے ابواب میں اس کا ذکر کیا ہے، اور اس

(۱) البحر الرائق ۱/ ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، ۲۷۰، ۱۴۰/ ۱۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۸، المغنی ۱/ ۲۲۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۳۔

کے حکم میں اس کا اختلاف ہے، مثلاً:

وضو کرنے سے عاجز شخص اگر کوئی معاون پالے۔

اور قبلہ رخ ہونے سے عاجز شخص کو اگر کوئی قبلہ رخ کرنے والا مل جائے۔

اندھا کو اگر جمعہ وجماعت میں لے جانے والا کوئی مل جائے۔

اندھا اور انتہائی بوڑھا کو اگر افعال حج کی ادائیگی میں کوئی معاون مل جائے۔

تقسیم سوم: (یہ حنفیہ کی تقسیم ہے) استطاعت ممکنہ، استطاعت میسرہ۔

۱۰ - استطاعت ممکنہ کی تعریف اعضاء کا سالم ہونا اور اسباب کا صحیح ہونا اور موانع کا نہ ہونا ہے، اس لئے کہ جس کے پاس دونوں پاؤں نہ ہوں وہ چل نہیں سکتا، اور جس کو دشمن روک لے وہ حج نہیں کرسکتا، اسی طرح دوسرے امور۔

استطاعت ممکنہ واجب علی التعیین کی ادائیگی میں شرط ہے، اگر استطاعت ممکنہ ختم ہوجائے تو اس کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

واجب کی قضاء میں استطاعت ممکنہ کا وجود شرط نہیں، کیونکہ اس کی شرط تکلیف کے متحقق ہونے کے لئے ہے، اور تکلیف کا وجود ہوچکا ہے، لہذا اگر وجوب میں تکرار نہ ہو تو استطاعت کی تکرار واجب نہیں جو وجوب کی شرط ہے۔

۱۱ - استطاعت میسرہ کی تعریف سہولت اور آسانی کے ساتھ انسان کا کسی فعل پر قادر ہونا ہے۔

استطاعت میسرہ ان بعض واجبات کے وجوب میں شرط ہے جو اس کے ساتھ مشروط ہیں حتی کہ اگر یہ قدرت نہ رہے تو واجب ذمہ سے ساقط ہوجائے، مثلاً زکوۃ، قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے، اور اس میں یسر وسہولت کی نوعیت یہ ہے کہ زکاۃ زیادہ مقدار میں سے تھوڑی مقدار ہوتی ہے۔ اور سال میں ایک بار دی جاتی ہے اور اسی آسانی وسہولت کی وجہ سے نصاب کے ضائع ہونے پر زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اگر ضیاع کے باوجود واجب ہو تو سہولت تنگی میں بدل جائے گی (۱)۔

افراد اور اعمال کے اعتبار سے استطاعت میں اختلاف:

۱۲ - افراد کے اعتبار سے استطاعت میں اختلاف ہوتا ہے، مثلاً کوئی خاص کام ایک شخص کی استطاعت میں ہوتا ہے، جب کہ دوسرے شخص کی استطاعت سے باہر ہوتا ہے، مثلاً مختلف قسم کے امراض جن کا مختلف اثر قدرت پر پڑتا ہے۔

اسی طرح اعمال کے اعتبار سے بھی استطاعت مختلف ہوتی ہے، مثلاً کمزور، اس میں خود جہاد کرنے کی استطاعت نہیں، البتہ مال کے ذریعہ جہاد کی استطاعت رکھتا ہے، اور جمعہ کی ادائیگی کی استطاعت اس میں ہے، اسی طرح اور اعمال۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱ر ۷۳، ۱۴۰۔

استطلاق بطن

تعریف:

۱- استطلاق بطن کا معنی لغت میں: پیٹ کا چلنا، اور شدت سے غلاظت کا نکلنا ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی اور لغوی معنی ایک ہی ہے۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: استطلاق بطن، پیٹ کی غلاظت کا جاری ہونا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- استطلاق بطن ان اعذار میں سے ہے جن کے ہوتے ہوئے عبادت مباح ہوتی ہے، اور عذر کے اعتبار کی شرط یہ ہے کہ اس کا وجود ایک فرض نماز کے سارے وقت کو گھیر لے، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر حدث سارے اوقات، یا اکثر اوقات، یا نصف میں تمام رہے تو عذر مانا جائے گا۔ اور وقت سے مراد کیا ہے؟ اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، نماز کا وقت ہے یا مطلق وقت ہے یعنی اس میں نماز کا وقت ہونے کی قید نہیں، لہذا اس میں طلوع آفتاب سے زوال تک کا درمیانی وقت بھی آجائے گا، اس سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں: ان میں ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد نماز کا

(۱) لسان العرب: مادہ (طلق)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۰۳۔

وقت ہے۔ کیونکہ نماز کے وقت کے علاوہ میں حدث کے رہنے یا نہ رہنے کا کوئی اعتبار نہیں کہ اس وقت وہ نماز کا مخاطب ہی نہیں رہا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت کے لئے وضو واجب ہے، اس کی دلیل مستحاضہ کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: "فإنها توضأ لکل صلاۃ" وہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی (۲)۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک وقت کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، امام زفر کے یہاں وقت کے داخل ہونے سے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان دونوں میں سے جو بھی پایا جائے گا اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ جب کہ مالکیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا، اور وہ (یعنی وضو) پورے وقت حدث رہنے والے کے لئے نہ واجب ہے نہ مستحب، ہاں جس کو اکثر یا آدھے وقت حدث رہے تو صرف اس کے لئے مستحب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر آدھے وقت اس کو حدث رہے تو اس کے لئے وضو واجب ہے (۳)۔

(۱) الحطاب ۱/ ۲۹۳۔

(۲) حدیث "إنها توضأ..." کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی ﷺ سے ان الفاظ میں کی ہے: قال في المستحاضة: "تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي" (آپ ﷺ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑ دے پھر ہر نماز کے موقع پر غسل اور وضو کرے اور روزہ رکھے اور نماز پڑھے)۔ صاحب تلخیص الحبیر (۱/ ۱۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) نے کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے۔ امام احمد و اصحاب سنن اربعہ نے بروایت عائشہ ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة ثم صلي" (پھر ہر نماز کے لئے غسل اور وضو کرو پھر نماز پڑھو) (نیل الاوطار ۱/ ۳۲۷-۳۲۸ شائع کردہ دار الجیل بیروت)۔ اور اس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور ضعیف کہا ہے اور طبرانی نے معجم صغیر میں اور ابن حبان نے "الصحیح" میں اس کو روایت کیا ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۰۰، ۲۰۲)۔

(۳) الاختیار ۱/ ۲۹، ۳۰، ابن عابدین ۱/ ۲۰۳، المجموع ۲/ ۵۴۲، المغنی ۱/ ۳۴۴، منح الجلیل ۱/ ۶۵، الحطاب ۱/ ۲۹۱۔

استظلال

تعریف:

۱- استظلال کا معنی لغت میں: سایہ طلب کرنا ہے، اور سایہ وہ ہے جہاں دھوپ نہ پہنچے (۱)۔

اصطلاح میں اس کی تعریف ہے: سایہ سے فائدہ اٹھانے کا ارادہ کرنا (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- سایہ سے فائدہ اٹھانا عام طور پر (خواہ درخت کے نیچے ہو یا دیوار یا چھت یا اس طرح کی کسی اور چیز کے نیچے) محرم وغیر محرم مسلمان کے لئے باتفاق مباح ہے۔ البتہ محرم کے لئے خاص طور سے کپڑے (اور اس جیسی چیز) کے سایہ سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: کچھ فقہاء علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اور یہ شافعیہ ہیں (۳)، اور بعض کے یہاں یہ شرط ہے کہ وہ کپڑا سر سے مس نہ ہو، اور یہ حنفیہ ہیں (۴)، جب کہ مالکیہ وحنابلہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے (۵)۔

بحث کے مقامات:

۳- احرام میں سایہ سے فائدہ اٹھانے کی بحث کتاب حج میں محرم کے لئے جائز وناجائز امور کے بیان میں ہے، اور استظلال پر اجارہ کی بحث کتاب الاجارہ میں، شرائط اجارہ کے بیان میں ہے، دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنے کا ذکر مجلس کے شرعی آداب کے باب میں بحث: دھوپ اور سایہ کے درمیان سونے اور بیٹھنے کے بیان میں، اور سایہ نہ کرنے کی نذر کا بیان: نذر کے باب میں بحث "نذر مباح" کے بیان میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (ظلل)، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۲۶۶، ۳/ ۲۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۸ طبع سوم المنار۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۳ طبع سوم بولاق۔

(۵) المدونہ ۱/ ۳۰۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۰۷ طبع الریاض۔

استظہار

تعریف:

۱- صاحب لسان العرب نے استظہار کے تین معانی ذکر کئے ہیں:

الف- یہ ہے کہ استعانت یعنی مدد طلب کرنے کے معنی میں ہو، کہتے ہیں: "استظہر بہ" یعنی اس نے اس سے مدد طلب کی، "ظہرت علیہ" یعنی میں نے اس کی مدد کی، اور "ظاہر فلانا" یعنی اس نے فلاں کی مدد طلب کی۔ انہوں نے مزید کہا ہے: "استظہرہ" یعنی اس نے مدد لی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فعل بذات خود اور باء کے واسطے سے بھی دونوں طرح متعدی ہوتا ہے۔

ب- زبانی پڑھنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کہتے ہیں: "قرأت القرآن عن ظهر قلبي" یعنی میں نے قرآن کو اپنی یادداشت سے پڑھا، "قد قرأه ظاهرا و استظهره" یعنی اس کو یاد کیا اور زبانی پڑھا (۱)۔

القاموس میں ہے: استظهره یعنی زبانی بغیر کتاب کے پڑھا۔

ج- احتیاط کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، صاحب لسان العرب نے کہا ہے: اہل مدینہ کے کلام میں آیا ہے: جب عورت کو مستحاضہ ہو جائے اور خون برابر جاری رہے تو وہ اپنے ایام حیض میں بیٹھے گی، اور جب ایام حیض گذر جائیں تو تین دن استظہار (احتیاط) کرے گی، اور ان میں حیض کی وجہ سے بیٹھے گی، نماز نہیں پڑھے گی، پھر غسل کر کے نماز پڑھے گی۔ ازہری نے کہا ہے: اہل مدینہ کی زبان میں اس استظہار کا مطلب: احتیاط کرنا اور اطمینان حاصل کرنا ہے (۱)۔

فقہاء استظہار کو تینوں سابقہ معانی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

قرآن کا زبانی پڑھنا:

۲- کیا قرآن کا زبانی پڑھنا اس کو دیکھ کر پڑھنے سے افضل ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کے تین اقوال ہیں:

اول: قرآن کو دیکھ کر پڑھنا زبانی پڑھنے سے افضل ہے، نووی نے اس کو شافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے: یہی سلف سے مشہور ہے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں دیکھنا عبادت ہے۔ زرکشی اور سیوطی نے اس قول کے لئے ابو عبید کی ان کی سند کے ساتھ اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: قرآن کو دیکھ کر پڑھنے والے کی فضیلت، زبانی پڑھنے والے کے مقابلہ میں ایسی ہی ہے جیسے نفل پر فرض کی فضیلت ہے۔ سیوطی نے کہا ہے: اس کی سند صحیح ہے (۲)۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (ظہر)۔

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۱/ ۴۶۱، ۴۶۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۶ھ، الاتقان للسیوطی ۱/ ۱۰۸ طبع مصطفی الحلبی، علاوہ کتاب التبیان ص ۹۰ طبع مصطفی الحلبی۔ اس سے متعلق ایک بحث جس کو بعض علماء نے لکھا ہے یہ ہے کہ قرآن کو سننا اس کے پڑھنے سے افضل ہے، دیکھئے: اصطلاح (استماع)۔ اور حدیث: "فضل قراءة القرآن ..." کی روایت ابو عبید نے بعض صحابہ سے فضائل میں کی ہے اور ابو نعیم، طبرانی اور دیلمی نے بھی اس کی روایت کی ہے اس سند میں ایک راوی "بقیہ" ہیں جو تدلیس میں معروف ہیں (فیض القدیر ۴/ ۴۳۷ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ) اور سیوطی نے کہا ہے اس کی سند صحیح ہے۔

تراجم فقہاء

جلد ۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۷ میں گزر چکے۔

ابان بن عثمان (؟-۱۰۵ھ)

یہ ابان بن عثمان بن عفان ابو سعید، اموی قرشی ہیں۔ ان کو ابو عبد اللہ کہا جاتا ہے، تابعی اور ثقہ رواۃ حدیث میں سے ہیں۔ نیز اہل فتویٰ فقہاء مدینہ میں سے ہیں، مدینہ ہی میں ولادت و وفات ہوئی۔ انہوں نے اپنے والد نیز حضرت زید بن ثابت اور اسامہ بن زید سے روایت کیا ہے، اور ان سے ان کے بیٹے عبد الرحمن، نیز عمر بن عبد العزیز، ابو الزناد اور زہری نے روایت کیا ہے۔

حضرت عائشہؓ کی معیت میں جنگ جمل میں شریک ہوئے، خلفائے بنی امیہ کے یہاں ان کو رسوخ حاصل تھا، ۷۶ھ تا ۸۳ھ امیر مدینہ رہے۔

یہ مغازی پر سب سے پہلے لکھنے والے شخص ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۹۷؛ الأعلام ۱/ ۲۷؛ طبقات ابن سعد ۵۱/۲ : العبر ۱/ ۲۹]

ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۷ میں گزر چکے۔

ابراہیم الوکلی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گزر چکے۔

ابن ابان:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گزر چکے۔

ابن ابی اویس (؟-۲۲۶ھ)

یہ اسماعیل بن عبد اللہ بن ابی اویس بن مالک، ابو عبد اللہ، اصبحی، مدنی ہیں، امام مالک کے بھانجے و نسب ہیں، فقیہ و محدث تھے، انہوں نے اپنے ماموں امام مالک اور دوسرے حضرات سے روایت کی ہے، عبد العزیز بن ماجشون کے ملاقاتیوں میں سب سے قدیم ہیں، اور ان سے امام بخاری، مسلم اور اسماعیل قاضی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ صاحب الدیباج نے کہا ہے: سچے ہیں، ان پر کوئی اعتراض نہیں، بڑے فضل والے ہیں۔ ابن حجر نے کہا ہے: صدوق ہیں، ان کی یادداشت میں کمی کی وجہ سے بعض احادیث میں ان سے خطا ہوئی ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۵۲؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۳۱۰؛ الدیباج المذہب ص ۹۲؛ میزان الاعتدال ۱/ ۲۲۲]

ابن ابی زید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۷ میں گزر چکے۔

ابن ابی شریف (۸۲۲-۹۰۶ھ)

یہ محمد بن محمد بن ابی بکر، ابو المعالی، کمال الدین ہیں، ابن ابی شریف کے نام سے مشہور ہیں، بیت المقدس میں ان کی ولادت و وفات ہوئی۔ شافعی فقیہ، اصول و مصطلح حدیث کے عالم تھے، کئی بار قاہرہ گئے، طلب علم میں مختلف اطراف کا سفر کیا۔ انہوں نے شیخ زین الدین ماہر

اور شیخ عماد الدین بن شرف سے فقہ حاصل کیا، ابن حجر، محب الدین طبری، اور ابو الفتح مراغی سے حدیث کی روایت کی، درس دیا، مفتی رہے، "خانقاہ صلاحیہ" کے شیخ کے منصب پر فائز ہوئے، پھر اس کی اور مدرسہ جوہریہ وغیرہ کی نگرانی ان کے سپرد ہو گئی۔

بعض تصانیف: "الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع"، "الفرائد في حل شرح العقائد"، اور "المسامرة على المسايرة"۔

[الكواكب السائرة ۱/۱۱؛ شذرات الذهب ۸/۲۹؛ الأعلام للزركلي ۷/۲۸]

ابن ابی شیبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گزر چکے۔

ابن ابی لیلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گزر چکے۔

ابن ابی موسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گزر چکے۔

ابن الاثیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گزر چکے۔

ابن بدران (؟-۱۳۴۶ھ)

یہ عبد القادر بن احمد بن مصطفی بن عبد الرحیم بن محمد ہیں، ابن بدران کے نام سے معروف ہیں، "دوما" کے باشندے تھے، پھر دمشق منتقل ہو گئے، فقیہ، اصولی، ادیب اور مورخ تھے، مختلف علوم میں ماہر تھے۔ دمشق سے قریب "دوما" میں ولادت ہوئی، دمشق میں زندگی گزاری، اور وہیں وفات پائی، حنابلہ کے مفتی تھے، اور کچھ مدت تک دمشق کے آثار قدیمہ کی تحقیق میں لگے رہے۔

بعض تصانیف: "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل"، "نزهة الخاطر العاطر" جو "شرح روضة الناظر لابن قدامة" کی شرح ہے، "ذيل طبقات الحنابلة لابن الجوزي"، اور "الكواكب الدرية"۔

[معجم المؤلفين ۵/۲۸۳؛ الأعلام ۴/۱۶۲؛ فهرس التيمورية ۳/۲۹۹]

ابن بطال:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گزر چکے۔

ابن تیمیہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گزر چکے۔

ابن جزی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گزر چکے۔

ابن جریر: یہ محمد بن جریر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گزر چکے۔

ابن جماعہ (۷۲۵-۷۹۰ھ)

یہ ابراہیم بن عبد الرحیم بن محمد بن محمد بن سعد اللہ بن جماعہ، برہان الدین، ابو اسحاق ہیں، فقیہ، قاضی اور مفسر تھے، مصر میں پیدا ہوئے، اپنے زمانہ کے علماء مثلاً ابن المصری، یوسف الدلاصی اور ذہبی وغیرہ کے

یہاں پڑھا، علامہ علائی کی وفات کے بعد تدریس انہی کے سپرد کی گئی، پھر دیار مصر میں قضاء کے منصب پر فائز ہوئے، اپنے زمانہ کے علماء کی سیادت انہی پر ختم ہوئی، نیز دولت و ذرائع کی وسعت وثروت، اور اہل فساد کا قلع قمع کرنے میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا، اس کے ساتھ ساتھ مختلف علوم میں ان کو مہارت تامہ حاصل تھی۔ اپنے والد کے بعد بیت المقدس کے خطیب بنے۔

بعض تصانیف: "الفوائد القدسية والفرائد المطرية"، اور تفسیر چار جلدوں میں "تفسیر قرآن" ہے۔

[معجم المؤلفین ۲/۷۴؛ الدرر الکامنہ ۱/۴۰]

ابن جماعہ (۶۹۴-۷۶۷ھ)

یہ عبد العزیز بن محمد بن ابراہیم بن سعد اللہ بن جماعہ، عز الدین، ابو عمر ہیں، دمشق کے باشندے، امام، مفتی، فقیہ، مدرس اور حافظ حدیث تھے، بعض علوم میں ماہر تھے۔

عمر بن قواس، ابو الفضل بن عساکر اور عز الدین فراء کے یہاں دمشق میں حاضر ہوتے رہے، احمد بن ابو عصرون وغیرہ نے ان کو اجازت دی تھی، ایک طویل مدت تک دیار مصر کے قاضی رہے، ناصر الدین نے شام کے قضاۃ کی تقرری ان ہی کے سپرد کی تھی، دمشق میں پیدا ہوئے اور مکہ میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "هداية السالك إلى مذاهب الأربعة في المناسك"، "المناسك الصغرى"، اور "نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب"۔

[شذرات الذہب ۶/۲۰۸؛ الدرر الکامنہ ۲/۳۷۸؛ الأعلام ۴/۱۵؛ معجم المؤلفین ۵/۲۵۷]

ابن الحاج (؟-۷۳۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد، ابو عبد اللہ عبدری ہیں، ان کی نسبت قبیلہ عبد الدار کی طرف ہے، ابن الحاج سے معروف ہیں، فاس کے باشندے، اور مصر میں قیام پذیر تھے، قاہرہ میں وفات پائی، مالکیہ کے ممتاز علماء میں سے تھے، قاضی، فقیہ، اور امام مالک کے مذہب کو خوب جانتے تھے۔ ممتاز علماء مثلاً ابو اسحاق مطماطی سے فقہ حاصل کیا، اور ابو محمد بن ابی جمرہ کی صحبت پائی، اور ان سے شیخ عبد اللہ منوفی اور شیخ خلیل وغیرہ نے علم حاصل کیا۔ آخری عمر میں نابینا اور چلنے پھرنے سے معذور ہو گئے تھے۔

بعض تصانیف: "مدخل الشرع الشريف"، "شموس الأنوار"، اور "كنوز الأسرار"۔

[الدیباج المذہب ص ۳۲۷؛ الدرر الکامنہ ۴/۲۳۷؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۱۸؛ الأعلام للزرکلی ۷/۲۶۴]

ابن حبیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گزر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گزر چکے۔

ابن حجر الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گزر چکے۔

ابن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گزر چکے۔

ابن الحنفیہ:
دیکھئے: محمد بن الحنفیہ۔

ابن الخراط:
دیکھئے: عبدالحق الاشبیلی۔

ابن رجب:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۴۲ میں گزر چکے۔

ابن رشد:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۳۲ میں گزر چکے۔

ابن زرقون (۵۰۲-۵۸۶ھ)

یہ محمد بن سعید بن احمد بن سعید انصاری، ابو عبد اللہ ہیں، ابن زرقون سے معروف ہیں، فقیہ، محدث ہیں، "شریش" میں پیدا ہوئے، اور اشبیلیہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی، اپنے والد اور ابو عمران بن ابی تلید، اور ابو القاسم بن الابرش وغیرہ سے حدیث کی سند لی۔ ذہبی نے کہا ہے: اپنے وقت میں اندلس کے مسند دار تھے۔ "سبتہ" کے قاضی رہے، ان کا گھرانا پاک دامنی میں قابل ستائش رہی، ایک معزز مرد تھے، فقہ کے حافظ اور اس میں نمایاں مقام رکھتے تھے، لوگ ان سے فقہ سیکھنے اور حدیث سننے کے لیے سفر کر کے آتے تھے، کیونکہ ان کی روایت عالی تھی۔

بعض تصانیف: "کتاب الأنوار" جس میں انہوں نے "المنتقی" اور "الاستذکار" کو جمع کیا ہے، اور ایک اور تصنیف ہے جس میں انہوں نے سنن ترمذی اور سنن ابو داود کو جمع کیا ہے۔

[الدیباج ص ۲۸۵؛ الأعلام ۷/۱۰؛ معجم المؤلفین ۱۰/۲۵]

ابن زیاد (۲۳۴-۳۱۹ھ)

یہ احمد بن احمد بن زیاد، ابو جعفر فارسی قیروانی ہیں، مالکی فقیہ، افریقہ کے باشندے تھے، فن وثائق کے عالم تھے اور اس فن میں ان کی دس جلدیں ہیں۔ ابن عبدوس، ابو جعفر بلی اور محمد بن یحییٰ وغیرہ سے حدیث سنی، قاضی ابن مسکین اور دوسرے کبار ائمہ کی صحبت میں رہے، اور ان سے ابن الحارث، ابو العرب اور بہت سے لوگوں نے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "کتاب فی مواقیت الصلاة"، اور "کتاب فی أحکام القرآن" دس اجزاء میں۔

[الدیباج ص ۳۷؛ شجرة النور الزکیہ ص ۸۱]

ابن سحنون (۲۰۲-۲۵۶ھ)

یہ محمد بن عبد السلام بن سعید بن حبیب، ابو عبد اللہ تنوخی ہیں، مالکی فقیہ اور مناظر تھے، ان کے زمانہ میں فنون علم کا ان سے بڑا جامع کوئی نہ تھا، قیروان کے باشندہ تھے، سخی تھے، بادشاہوں کے دربار میں ایک بڑی حیثیت حاصل تھی، بلند حوصلہ تھے، ساحل کے علاقہ میں وفات پائی، جسد خاکی قیروان لایا گیا، اور وہیں تدفین ہوئی۔

بعض تصانیف: "آداب المعلمین"، "أجوبة محمد بن سحنون"، "الرسالة السحنونیة"، اور "الجامع" علم فقہ میں۔

[ریاض النفوس ص ۵۰۳؛ الأعلام ۷/۷۶]

ابن سریج:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۳۲ میں گزر چکے۔

ابن سلمہ:

دیکھئے: ایاس بن سلمہ۔

ابن سماعہ (۱۳۰-۲۳۳ھ)

یہ محمد بن سماعہ بن عبد اللہ بن ہلال، ابو عبد اللہ تمیمی ہیں، فقیہ، محدث، اصولی، حافظ تھے۔ انہوں نے لیث بن سعد، ابو یوسف اور محمد سے حدیث روایت کی، ابو یوسف، محمد اور حسن بن زیاد سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ابو یوسف، محمد سے "نوادر" لکھی۔ ہارون رشید کی طرف سے بغداد کے قاضی رہے۔ ان سے طحاوی کے استاد ابو جعفر احمد بن ابو عمران، اور ابو علی رازی وغیرہ نے فقہ حاصل کیا۔ صیمری نے کہا: وہ حفاظ و ثقات میں سے ہیں۔

بعض تصانیف: "ادب القاضی"، "المحاضر والسجلات"، اور "النوادر"۔

[الفوائد البہیہ ص ۱۷۰؛ الجواہر المضیہ ۲/۵۸؛ الاعلام ۷/۲۳؛ معجم المؤلفین ۱۰/۵۷؛ تہذیب التہذیب ۹/۲۰۴]

ابن السنی (؟-۳۶۴ھ)

یہ احمد بن محمد بن اسحاق بن ابراہیم بن اسباط، دینوری، ابو بکر ہیں، ابن السنی سے معروف ہیں، محدث، حافظ نسائی کے شاگرد تھے، نیک اور شافعی فقیہ تھے۔ ۸۰ سال سے کچھ زیادہ زندہ رہے، نسائی، عمر بن ابو عبد اللہ بغدادی اور ابو خلیفہ وغیرہ سے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "کتاب عمل الیوم واللیلۃ"، "مختصر النسائی" جس کا نام "المجتبی" رکھا، "الایجاز" حدیث میں اور "کتاب القناعۃ" وغیرہ۔

[طبقات الشافعیہ ۲/۹۶؛ شذرات الذہب ۳/۴۲؛ معجم المؤلفین ۲/۸۰]

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۳۳ میں گزر چکے۔

ابن شبرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گزر چکے۔

ابن الشحنہ (۸۵۱-۹۲۱ھ)

یہ عبد البر بن محمد بن محمد بن محمود بن شحنہ، ابو البرکات، سری الدین ہیں، قاضی، حنفی فقیہ، اصولی، اور مختلف علوم میں ماہر تھے، حلب میں پیدا ہوئے، اور قاہرہ منتقل ہو گئے، حلب، پھر قاہرہ کے قاضی ہوئے، پھر سلطان غوری کے ہم نشین اور قصہ گو ہو گئے، حلب میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الذخائر الأشرفیۃ فی ألغاز الحنفیۃ"، "زہرۃ الریاض"، "رسالۃ فی الفقہ"، "غریب القرآن"، اور "تفصیل عقد الفرائد"۔

[شذرات الذہب ۸/۹۸؛ معجم المؤلفین ۵/۷۷؛ الأعلام ۴/۴۷؛ الفوائد البہیہ ص ۱۱۳]

ابن الصباغ (۴۰۰-۴۷۷ھ)

یہ عبد السید بن محمد بن عبد الواحد، ابو نصر ہیں، ابن الصباغ سے معروف ہیں، بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی، شافعی فقیہ، محقق اصولی تھے، ابو اسحاق شیرازی کے ہم پلہ تھے، بلکہ مسلک کا علم ان سے زیادہ رکھتے تھے۔ مدرسہ نظامیہ بغداد جب شروع شروع میں کھلا تو اس کے مدرس ہوئے، قاضی ابو الطیب سے فقہ کا علم حاصل کیا، ابو علی بن شاذان اور ابو الحسین بن فضل سے حدیث سنی، اور خود ان

سے خطیب نے تاریخ میں اور ابو بکر بن عبد الباقی انصاری اور ابو القاسم سمرقندی نے حدیث روایت کی۔

بعض تصانیف: "تذکرة العالم"، "العدة"، "الکامل" اور "الشامل"۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۲۳۰؛ وفیات الاعیان ۲/ ۸۵ ۳؛ الاعلام للزرکلی ۴/ ۳۲]

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گزر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابن عبد البر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۲۶ میں گزر چکے۔

ابن عبد الحکم: یہ عبد اللہ بن عبد الحکم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گزر چکے۔

ابن عبد الحکم (۱۸۲-۲۶۸ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم، ابو عبد اللہ ہیں، محدث، حافظ، مالکی مذہب کے فقیہ، اور مصر کے باشندے تھے، امام شافعی کا ساتھ نہ چھوڑا، پھر مالکی مذہب اختیار کیا، فقیہ زمانہ تھے۔ اپنے والد، ابن وہب اور ابن القاسم وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابو عبد الرحمن، ابو بکر نیساپوری، ابو حاتم رازی اور ابو جعفر طبری وغیرہ نے حدیث سنی۔ مصر کی علمی ریاست انہی پر ختم ہوئی۔ فتنۂ خلق قرآن کے مسئلہ میں ان کو تکلیف پہنچائی گئی لیکن انہوں نے اس کے مطالبہ کو قبول نہیں کیا۔ تو ان کو مصر واپس کر دیا گیا جہاں ان کی وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "احکام القرآن"، "رد علی فقهاء العراق"، "ادب القضاء"، "الوثائق والشروط"، اور "الرد علی مذهب الشافعي"۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۶۷؛ شذرات الذهب ۲/ ۱۵۴؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۲۲۲؛ الاعلام ۷/ ۴]

ابن عبد السلام:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گزر چکے۔

ابن عدی (۲۷۷-۳۶۵ھ)

یہ عبد اللہ بن عدی بن عبد اللہ بن محمد بن مبارک، ابو احمد الجرجانی ہیں، ابن القطان سے معروف ہیں، حدیث و رجال حدیث کے زبردست عالم تھے، ایک ہزار سے زائد مشائخ سے علم حاصل کیا، علماء حدیث کے درمیان ابن عدی سے معروف ہیں۔ بہلول بن اسحاق انباری، محمد بن عثمان بن ابو سوید اور ابو عبد الرحمن نسائی وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ان کے شیخ ابو العباس بن عقدہ، ابو سعید مالینی، محمد بن عبد اللہ بن عبدکویہ وغیرہ نے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "الکامل فی معرفة ضعفاء المحدثین"، "الانتصار علی مختصر المزنی" فروع فقہ میں، "علل الحدیث"، اور "معجم" اپنے مشائخ کے بارے سے متعلق۔

[تذکرة الحفاظ ۳/ ۱۴۳؛ شذرات الذهب ۳/ ۵۱؛ الاعلام ۴/ ۲۳۹؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۰]

ابن العربی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گزر چکے۔

ابن عرفہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گزر چکے۔

ابن عساکر (۴۹۹-۵۷۱ھ)

یہ علی بن الحسن بن ہبۃ اللہ بن عبد اللہ، ابو القاسم، ثقۃ الدین دمشقی، شافعی ہیں، ابن عساکر سے مشہور ہیں۔ دیار شام کے محدث، حافظ، فقیہ اور مورخ تھے۔ بہت سے ملکوں کا سفر کیا، اور تقریباً تیرہ سو سے زائد مشائخ، اور اسی عورتوں سے حدیث سنی، دمشق اور بغداد میں علم فقہ حاصل کیا۔

حافظ سمعانی نے کہا ہے: وہ بڑے صاحب علم، زبردست فضل و کمال کے مالک اور حافظ وثقہ تھے۔

بعض تصانیف: "تاریخ دمشق"، "الإشراف علی معرفۃ الأطراف"، اور "کشف المغطی فی فضل المؤطا"۔

[شذرات الذہب ۲۳۹/۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱۱۹/۴؛ معجم المؤلفین ۶۹/۷؛ الأعلام ۸۲/۵؛ طبقات الشافعیۃ الکبری ۲۷۳/۴]

ابن عطیہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گزر چکے۔

ابن عفریس (؟-۳۶۲ھ)

یہ احمد بن محمد، ابو سہل، زوزنی ہیں، ابن عفریس سے معروف ہیں، فقہاء شافعیہ میں سے تھے، ان کی نسبت "زوزن" کی طرف ہے جو ہرات و نیساپور کے درمیان ایک بڑا خوبصورت شہر ہے۔

بعض تصانیف: "جمع الجوامع" ہے، اس میں انہوں نے کتب شافعی کا اختصار کیا ہے۔ سبکی نے الطبقات میں لکھا ہے: انہوں نے اس کتاب میں "الکتاب القدیم"، "المبسوط"، "الأمالي" کو، اور "الجامع الکبیر" اور "المختصر" میں مزنی کی روایت کو جمع کیا ہے۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۲۲۷/۲؛ طبقات الشافعیۃ لابن ہدایۃ ص ۲۸؛ الأعلام ۲۰۱/۱؛ معجم المؤلفین ۱۰۳/۲]

ابن عقیل الحنبلی (۴۳۱-۵۱۳ھ)

یہ علی بن عقیل بن محمد بن عقیل، ابو الوفاء بغدادی ظفری حنبلی ہیں، ابن عقیل سے مشہور ہیں، فقیہ، اصولی، قاری اور واعظ تھے، قاضی ابو یعلی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، ابو علی بن الولید، اور ابو القاسم بن تبان وغیرہ سے علم کلام حاصل کیا، اور ابو محمد جوہری سے روایت کی۔

سلفی نے کہا ہے: ان جیسا میں نے نہیں دیکھا، ان کے زبردست علم، فصاحت، بلاغت، اور قوت دلیل کے پیش نظر کوئی ان کے سامنے بات نہیں کر سکتا تھا۔

بعض تصانیف: "تفصیل العبادات علی نعم الحسنات"، اور "کتاب الفنون" جس کے کچھ اجزاء باقی ہیں، جب کہ اس کی چار سو جلدیں تھیں۔ ذہبی نے "تاریخ" میں لکھا ہے: دنیا میں "کتاب الفنون" سے بڑی کتاب نہیں لکھی گئی، "الفصول" فقہ حنبلی میں، اور "الفرق"۔

[شذرات الذہب ۳۵/۴؛ مرآۃ الجنان ۲۰۴/۳؛ الأعلام ۱۲۹/۵؛ معجم المؤلفین ۱۵۱/۷]

ابن عمر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گزر چکے۔

بن فرحون:

ن کے حالات ج اص ۴۳۷ میں گزر چکے۔

بن القاسم:

ن کے حالات ج اص ۴۳۷ میں گزر چکے۔

بن القاص:

دیکھئے: احمد بن ابی احمد۔

بن قتیبہ (۲۱۳-۲۷۶ھ)

یہ عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، ابو محمد دینوری ہیں، ادب اور کثیر التصانیف لوگوں میں سے ہیں، عالم تھے، مختلف علوم میں ماہر تھے، مثلاً لغت، نحو، غریب القرآن و معانی القرآن، غریب الحدیث، شعر، ادب، خبر، عام لوگوں کے حالات وغیرہ۔ بغداد میں سکونت پذیر تھے، وہاں حدیث کا درس دیا، اور دینور کے قاضی رہے۔

بعض تصانیف: "تاویل مختلف الحدیث"، "الإمامة والسياسة"، "مشكل القرآن"، "المسائل والأجوبة"، اور "المشتبه من الحديث والقرآن"۔

[شذرات الذہب ۲/۱۶۹؛ النجوم الزاہرۃ ۳/۷۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۸۵؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۸۱؛ الأعلام ۴/۲۸۰]

بن قدامہ:

ن کے حالات ج اص ۴۳۸ میں گزر چکے۔

ابن القطان: یہ عبداللہ بن عدی ہیں:

دیکھئے: ابن عدی۔

ابن القیم:

ان کے حالات ج اص ۴۳۸ میں گزر چکے۔

ابن کمال باشا (؟-۹۴۰ھ)

یہ احمد بن سلیمان بن کمال باشا، شمس الدین ہیں، قاضی تھے، ان کا شمار علماء حدیث و رجال میں ہوتا ہے۔

انا جی نے کہا ہے: شاید ہی کوئی فن ایسا ہو جس میں ابن کمال پاشا کی تصنیف نہ ہو، ترکی نژاد عربی تھے، "ادرنہ" میں تعلیم حاصل کی، پھر ادرنہ کے مدرسہ علی بیک، انکوری، حلیفہ، شاہ، سلطان بایزید ثانی میں مدرس ہوئے، پھر وہیں کے قاضی بنے، اور بعد میں وفات تک آستانہ کے مفتی رہے۔

بعض تصانیف: "إيضاح الإصلاح" فقہ حنفی میں، "تغيير التنقيح" اصول فقہ میں، "مجموعة رسائل" جس میں ۳۶ رسائل ہیں، اور "طبقات الفقهاء"۔

[الفوائد البہیہ ص ۲۱؛ الشقائق النعمانیہ ۱/۲۲۶؛ الکواکب السائرہ ۲/۱۰۷؛ الأعلام ۱/۱۳۰]

ابن کنان (۱۰۷۴-۱۱۵۳ھ)

یہ محمد بن عیسیٰ بن محمود بن محمد بن کنان حنبلی، صالحی، دمشقی، خلوتی ہیں، مورخ، اور بعض علوم میں ماہر تھے، اپنے والد کے سایہ میں پرورش پائی، اور اپنے والد کے وفات پانے کے بعد ان کی جگہ شیخ بنے، اور تاحیات اسی پر باقی رہے، دمشق میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: "الحوادث الیومیة"، "المروج السندسیة"، "حدائق الیاسمین"، اور "الاکتفاء فی مصطلح الملوک والخلفاء"۔

[سلک الدرر ۸۵/۴؛ معجم المؤلفین ۱۰۸/۱۱؛ الأعلام ۲۱۹/۷]

ابن الماجشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گزر چکے۔

ابن محلی:

دیکھئے: محلی۔

ابن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گزر چکے۔

ابن مفلح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گزر چکے۔

ابن مکرم:

دیکھئے: محمد بن مکرم۔

ابن المنذر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گزر چکے۔

ابن منظور (۶۳۰-۷۱۱ھ)

یہ محمد بن مکرم بن علی، ابو الفضل انصاری، رویفعی، افریقی ہیں، امام لغوی، اور حجت تھے۔ "دیوان انشاء" قاہرہ میں ملازمت کی، پھر طرابلس کے قاضی بنائے گئے اس کے بعد مصر واپس آگئے، وہیں وفات پائی۔ صفدی نے کہا ہے: مجھے کتب ادب میں کوئی ایسی چیز نہ ملی جس کا انہوں نے اختصار نہ کیا ہو۔

بعض تصانیف: "لسان العرب"، "مختار الأغانی"، "مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر"، "لطائف الذخیرة" اور "مختصر تاریخ بغداد"۔

[شذرات الذہب ۲۶/۶؛ فوات الوفیات ۳۹۲/۴؛ الأعلام ۳۲۹/۷]

ابن المواز:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گزر چکے۔

ابن نافع (؟-۱۸۶ھ)

یہ عبد اللہ بن نافع مولی بن ابی نافع صائغ مخزومی (یہ نسبت موالاۃ کے اعتبار سے ہے)، ابو محمد، مدنی ہیں، فقیہ، اور امام مالک کے کبار تلامذہ میں سے تھے۔ ان کا شمار مدینہ کے ارباب فتوی میں ہے۔ چالیس سال تک امام مالک کی صحبت میں رہے، ان ہی سے فقہ کا علم حاصل کیا، وہ بہرے تھے، سنائی نہیں دیتا تھا۔ اشہب ان کے لئے اور اپنے لئے لکھا کرتے تھے۔ انہوں نے امام مالک، لیث، عبد اللہ بن عمر العمری، اور عبد اللہ بن نافع وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے سلمہ بن شبیب، حسن بن علی خلال، اور احمد بن صالح مصری وغیرہ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "تفسیر الموطا" ہے۔

[الدیباج المذہب ص ۱۳۱؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۵۵؛ معجم المؤلفین ۱۵۸/۶؛ تہذیب التہذیب ۵۰/۶]

ابن النجار الحنبلی:
دیکھیے: الفتوحی۔

ابن نجیم: یہ زین الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابن الہمام:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابو اسحاق الاسفرائینی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گزر چکے۔

ابو امامہ الباہلی (؟-۸۱ھ)
یہ صدی بن عجلان بن وہب، ابو امامہ باہلی ہیں، کنیت ان کے نام پر غالب ہے، صحابی رسول ہیں، جنگ صفین میں حضرت علی کے ساتھ تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عمر، عثمان، علی، ابو عبیدہ، معاذ، ابو درداء اور عبادہ بن صامتؓ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ابو سلام اسود، محمد بن زیاد الہانی اور خالد بن معدان وغیرہ نے روایت کی ہے۔ مرض میں حمص میں وفات پائی، شام میں وفات پانے والے آخری صحابی یہی ہیں۔ صحیحین میں ان سے ۲۵۰ احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۲/۱۸۲؛ الاستیعاب ۴/۳۶؛ طبقات ابن سعد ۷/۴۱۱؛ الاعلام ۳/۲۹۱]

ابو البقاء الکفوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گزر چکے۔

ابو بکر الرازی (الجصاص):
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

ابو بکر الحنبلی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابو بکر بن عبد الرحمن:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابو بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گزر چکے۔

ابو بکر بن العربی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گزر چکے۔

ابو ثور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابو حازم (؟-۱۴۰ھ)
یہ سلمہ بن دینار، ابو حازم ہیں، ان کو "اعرج" (لنگڑا) کہا جاتا ہے، مدینہ کے عالم، قاضی اور شیخ تھے۔ انہوں نے سہل بن سعد ساعدی، ابو امامہ بن سہل اور سعید بن مسیب وغیرہ سے روایت کی،

اور خود ان سے زہری، عبید اللہ بن عمر، اور سلیمان بن بلال وغیرہ نے روایت کی ہے۔

زاہد و عابد تھے، سلیمان بن عبد الملک نے ان کے پاس قاصد بھیجا کہ میرے پاس آجائیں، انھوں نے کہلا بھیجا کہ اگر ان کو ضرورت ہو تو آجائیں، مجھے تو ان کی کوئی ضرورت نہیں۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۲۲۳؛ صفة الصفوة ۲/ ۱۱۰؛ تذکرة الحفاظ ۱/ ۱۲۵؛ الأعلام ۳/ ۱۶۱]

ابو الحسن الکرخی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گزر چکے۔

ابو الحسن المغربی (؟-۱۱۹۹ھ)

یہ ابو الحسن بن عمر بن علی قلقی مغربی، مالکی ہیں، فقیہ، اصولی، متکلم اور منطقی تھے، مغرب (مراکش) کے باشندے تھے، ۱۱۵۳ھ میں مصر آئے، مشائخ وقت مثلاً بلیدی، ملوی، جوہری، اور صعیدی کی خدمت میں حاضر ہوئے، ... یا تین بار اہل مغرب کی مشیخت کا منصب عزت نفس و جرأت کے ساتھ سنبھالا، بڑے رعب و داب والے اور ذی اثر تھے، ان کا شمار مشائخ کبار میں تھا۔

بعض تصانیف: "حاشية على السلّم للأخضري" منطق میں، "شرح على ديباجة شرح العقيدة المسماة بأم البراهين للسنوسي"، "بلوغ القصد بتحقيق مباحث الحمد"، "ذيل الفوائد"، "فرائد الزوائد على كتاب الفوائد والصلات والعوائد"۔

[شجرة النور الزکیة ص ۳۴۳؛ معجم المؤلفین ۷/ ۶۷؛ فہرس الفہارس ۲/ ۲۰۴]

ابو الحسن بن المرزبان (؟-۳۶۶ھ)

یہ علی بن احمد بن المرزبان، ابو الحسن بن مرزبان، بغدادی، شافعی ہیں، فقیہ تھے، بغداد میں درس دیا، مذہب شافعی کے ائمہ اور اصحاب وجوہ میں سے تھے۔ خطیب نے کہا ہے: مشائخ و فاضل میں سے تھے۔ انھوں نے یہ بھی کہا ہے: شیخ ابو حامد (غزالی) نے بغداد آتے ہی ان سے درس لیا۔

[شذرات الذہب ۳/ ۵۶؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۲]

ابو الحسین البصری (؟-۴۳۶ھ)

یہ محمد بن علی بن طیب، ابو الحسین، بصری معتزلی ہیں، اصولی، متکلم، اور معتزلہ کے ائمہ میں سے ہیں۔ ابن خلکان نے کہا: ان کی بات بڑی عمدہ، عبارت پر شکوہ، اور ان کے یہاں مضامین کی بھرمار تھی، وہ امام وقت تھے۔ خطیب بغدادی نے کہا ہے: ان کی بہت سی تصانیف ہیں، اپنی ذکاوت اور دیانت داری میں بدعت کے باوجود مشہور تھے۔ اصول میں ان کی بڑی اعلی تصانیف ہیں۔ بصرہ میں ولادت ہوئی، بغداد میں سکونت پذیر رہے، اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "المعتمد" اصول فقہ میں، "تصفح الأدلة"، اور "غرر الأدلة" یہ سب اصول فقہ میں ہیں۔

[شذرات الذہب ۳/ ۲۵۹؛ وفیات الأعیان ۱/ ۶۰۹؛ النجوم الزاہرة ۵/ ۳۸؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۰؛ الأعلام ۷/ ۱۶۱]

ابو حنیفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابو الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابو داود:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابو الدرداء (؟-۳۲ھ)

یہ عویمر بن مالک بن قیس بن امیہ، ابو الدرداء انصاری ہیں، خزرج میں سے ہیں، صحابی تھے، بعثت نبوی سے قبل وہ مدینہ کے تاجر تھے، اور اسلام لانے کے بعد شجاعت وعبادت میں شہرت پائی۔ حضرت عمر بن خطاب کے حکم سے حضرت معاویہ نے ان کو دمشق کا قاضی مقرر کیا، اور یہی وہاں کے سب سے پہلے قاضی ہیں۔ ابن جزری نے کہا: علماء و حکماء میں سے تھے، عہد نبوت میں بلا اختلاف پورا قرآن حفظ کرنے والوں میں ایک یہ بھی ہیں۔ کتب حدیث میں ان سے ۱۷۹ احادیث مروی ہیں۔

[الاستیعاب ۴/۱۲۲۷؛ الاصابہ ۴/۴۵؛ اسد الغابہ ۴/۱۵۹؛ الاعلام ۵/۲۸۱]

ابو رافع (؟-۳۵ھ)

نام اسلم ہے، رسول اللہ علیہ السلام کے آزاد کردہ غلام تھے، کنیت ابو رافع ہے، اور کنیت ہی ان کے نام پر غالب ہے، اور ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول: اسلم ہے، اور یہی سب سے مشہور قول ہے، دوسرا قول: ابراہیم ہے، تیسرا قول ہرمز ہے۔ واللہ اعلم۔ نسلاً قبطی تھے، حضرت عباس بن عبد المطلب کے غلام تھے، انہوں نے ان کو رسول اللہ علیہ السلام کو ہبہ کر دیا تھا۔ ابو رافع نے حضرت عباس کے اسلام لانے کی خوشخبری جب رسول اللہ علیہ السلام کو سنائی تو آپ علیہ السلام نے ان کو آزاد کر دیا۔

ابو رافع اُحد اور بعد کی جنگوں میں شریک رہے، اور حضرت عثمانؓ کے آخر عہد خلافت میں مدینہ میں وفات پائی۔

[اسد الغابہ ۱/۷۷؛ الاستیعاب ۱/۸۳؛ الاصابہ ۱/۱۵]

ابو السعود (۸۹۸-۹۸۲ھ)

یہ محمد بن محمد بن مصطفی عمادی، ابو السعود ہیں، حنفی فقیہ، اصولی، مفسر، اور شاعر ہیں، قسطنطنیہ کے قریب ایک مقام پر ولادت ہوئی، عربی، فارسی اور ترکی زبانوں سے واقف تھے مختلف شہروں میں پڑھا پڑھایا، "بروسہ"، پھر قسطنطنیہ پھر روم ایلی کے قاضی مقرر ہوئے، اور ۹۵۲ھ میں منصب افتاء بھی ان کے سپرد ہو گیا، اپنے زمانہ کے علماء حنفیہ کی ریاست انہی پر ختم ہوئی، بڑے حاضر دماغ اور برجستہ گو تھے۔

بعض تصانیف: "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم" تفسیر قرآن میں، "تهافت الأمجاد" فقہ حنفی کی فروعات میں، "تحفة الطلاب"، اور "رسالة في المسح على الخفين"۔

[الفوائد البہیہ ص ۸۱؛ شذرات الذہب ۸/۳۹۸؛ الاعلام ۷/۸۸؛ معجم المؤلفین ۱۱/۳۰۱؛ العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم بہامش وفیات الاعیان ۲/۲۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات]

ابو سعید الخدری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گزر چکے۔

ابو سلیمان الجوزجانی (؟-۲۰۰ھ کے بعد)

یہ موسیٰ بن سلیمان، ابو سلیمان جوزجانی پھر بغدادی، حنفی ہیں، اصلاً "جوزجان" کے ہیں، جو افغانستان میں ضلع بلخ کا ایک گاؤں ہے، فقیہ تھے، امام محمد بن الحسن کی صحبت میں رہے، اور ان ہی سے فقہ کا

علم حاصل کیا، مامون نے ان کو قضاء کی پیشکش کی تو انہوں نے کہا: امیر المومنین! قضاء سے متعلق اللہ کے حقوق کا خیال کیجئے، اور مجھ جیسے کو یہ امانت نہ سونپئے کیونکہ بخدا غصہ کے معاملہ میں مجھ پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا، اس لئے مجھے پسند نہیں کہ اللہ کے بندوں کے مسائل کا فیصلہ کروں۔ یہ سن کر مامون نے ان کو چھوڑ دیا۔

بعض تصانیف: "التفسیر الصغیر"، "الصلاۃ"، "الزہد"، اور "نوادر الفتاوی" فروع حنفیہ میں۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۸۶؛ معجم المؤلفین ۱۳/۳۹؛ الفوائد البہیہ ص ۲۱۶؛ الاعلام ۸/۲۷۲؛ تاج التراجم ص ۷۲]

ابو سہل (۱۸۹ھ سے قبل باحیات تھے)

یہ موسیٰ بن نصیر یا ابن نصر رازی، ابو سہل ہیں، فقیہ اور محمد بن الحسن شیبانی کے تلامذہ میں سے تھے۔ ان سے ابو علی دقاق اور ابو سعید بردعی نے فقہ کا علم حاصل کیا، اور انہوں نے عبد الرحمن بن مغراء ابو زہیر سے حدیث کی روایت کی۔ عبد الرحمن بن مغراء سے روایت کرنے والے آخری شخص یہی ہیں۔

بعض تصانیف: "کتاب الشمعۃ"، "کتاب المخارج" جو اپنے موضوع پر انوکھی کتاب ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۹۹؛ تاج التراجم ص ۷۳؛ الفوائد ص ۲۱۶؛ معجم المؤلفین ۱۳/۴۹]

ابو طالب (؟ - ۲۴۴ھ)

یہ احمد بن حمید، ابو طالب مشکانی ہیں، انہوں نے امام احمد سے بہت سے مسائل نقل کئے ہیں، امام احمد ان کا اکرام و احترام کرتے تھے۔ ان سے ابو محمد فوزان اور زکریا بن یحییٰ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابو بکر خلال نے ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے: قدیم زمانہ سے وفات تک امام احمد کی صحبت میں رہے۔ نیک شخص اور فاقہ مست فقیر تھے تو ابو عبد اللہ نے ان کو قناعت اور ماننے کی تعلیم دی۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۳۹؛ مناقب الامام احمد بن حنبل ص ۵۰۶]

ابو طلحہ (۳۶ ق ھ - ۳۴ھ)

یہ زید بن سہل بن اسود بن حرام نجاری انصاری صحابی ہیں، زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں میں ان کا شمار بہادر تیر اندازوں میں تھا۔ مدینہ میں پیدا ہوئے، اسلام آنے کے بعد اس کے زبردست حامی ہوئے، بیعت عقبہ، غزوہ بدر، احد، خندق اور دوسرے تمام غزوات میں شریک ہوئے۔ حضور ﷺ سے کئی احادیث روایت کی ہیں۔ ان سے ان کے پروردہ انس بن مالک، عبد اللہ بن عباس اور ان کے بیٹے عبد اللہ وغیرہ نے روایت کی۔ مدینہ میں وفات پائی۔

[تہذیب ابن عساکر ۶/۳؛ صفۃ الصفوۃ ۱/۱۹۰؛ الاستیعاب ۲/۵۵۳؛ الاعلام ۳/۹۷]

ابو عبیدہ بن الجراح:

ان کے حالات ج ۲ ص ۳۷۵ میں گزر چکے۔

ابو عبید القاسم بن سلام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۵ میں گزر چکے۔

ابو علی السنجی (؟ - ۴۲۷ھ، ایک قول ۴۳۰ھ)

یہ حسین بن شعیب بن محمد، ابو علی سنجی شافعی ہیں، اپنے دور میں شہ

''مرو'' کے فقیہ تھے، ان کی نسبت ''شخ'' کی طرف ہے جو ''مرو'' کا یک گاؤں ہے۔ ابو بکر قفال مروزی اور ابو محمد جوینی وغیرہ سے خراسان میں فقہ کا علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح لتلخیص" لابی العباس بن القاص، کتاب "المجموع" "شرح مختصر المزنی"، "شرح الفروع" لابن حداد ہیں، یہ سب کتابیں فروع فقہ شافعی میں ہیں، ور انہوں نے مسند شافعی کو جمع کیا تھا۔

[وفیات الاعیان ۱/ ۴۰۰؛ طبقات الشافعیہ لابن هدایۃ اللہ ص ۴۸؛ الأعلام ۲/ ۲۵۸؛ معجم المؤلفین ۳/ ۱۱۰؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/ ۲۶۱]

بو لفضل لموصلی:

ن کے حالات ج ۲ ص ۴۰۴ میں گزر چکے۔

بو قلابہ:

ن کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گزر چکے۔

بو لیث:

ن کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گزر چکے۔

بو مسعود (؟ - ۴۰ھ)

یہ عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ، ابو مسعود انصاری ہیں، قبیلہ خزرج کے تھے، مشہور صحابی ہیں، اپنی کنیت ابو مسعود بدری کے واسطے سے معروف ہیں، بدر میں سکونت پذیر ہونے کی وجہ سے ان کو بدری کہا جاتا ہے۔ بیعت عقبہ، اُحد اور بعد کے غزوات میں شریک ہوئے، غزوہ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے۔ اکثر کے نزدیک ''بدر'' میں قیام کی وجہ سے ان کو بدری کہا جاتا ہے، جب کہ امام بخاری یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ وہ ''بدر'' میں شریک ہوئے، وہ کوفہ بھی آئے تھے، اور وہاں سکونت اختیار کر لی تھی، حضرت علیؓ نے ''صفین'' کی طرف جاتے وقت ان کو کوفہ میں اپنا نائب مقرر کیا تھا۔

[الاصابہ ۲/ ۴۹۰؛ الاستیعاب ۳/ ۱۰۷۴؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۱۶؛ الأعلام ۵/ ۳۷؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۲۴۷]

ابو موسیٰ الاشعری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گزر چکے۔

ابو نصر بن الصباغ:

دیکھئے: ابن الصباغ۔

ابو ہریرہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گزر چکے۔

ابو یعلی الفراء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گزر چکے۔

ابو یوسف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گزر چکے۔

ابی بن کعب (؟ - ۲۱ھ)

یہ ابی بن کعب بن قیس بن عبید، ابو المنذر ہیں، قبیلہ خزرج کی شاخ بنو نجار میں سے تھے، انصاری صحابی ہیں، کاتبین وحی میں سے ہیں،

بدر، احد، خندق اور دوسرے تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک رہے، عہد رسالت میں فتوی دیتے تھے "جابیہ" کے موقع پر حضرت عمرؓ کے ساتھ موجود تھے، حضرت عثمان نے ان کو قرآن جمع کرنے کا حکم دیا چنانچہ جمع قرآن میں شریک ہوئے۔ صحیحین وغیرہ میں ان سے ۶۴ احادیث مروی ہیں۔ حضور ﷺ نے حضرت ابی بن کعب اور طلحہ بن عبید اللہ کے درمیان مواخاۃ کرائی تھی۔ حضرت انس بن مالک کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "اقرأ أمتي أبيّ بن كعب" (میری امت کے سب سے بڑے قاری ابی بن کعب ہیں)۔

[الاستیعاب ۶۵/۱؛ الاصابہ ۱۹/۱؛ اسد الغابہ ۴۹/۱؛ طبقات ابن سعد ۴۹۸/۳؛ الاعلام ۷۸/۱]

الآتاسی (۱۲۵۳-۱۳۲۶ھ)

یہ خالد بن محمد بن عبد الستار اتاسی ہیں، فقیہ، شاعر اور حمص کے مفتی تھے۔ ولادت و وفات حمص میں ہی ہوئی۔ فقہ و ادب ان کا مشغلہ رہا۔

بعض تصانیف: "شرح مجلة الأحكام الشرعية" جو کتاب البیوع سے دفعہ ۱۷۲۸ تک ہے، پھر اس کی تکمیل ان کے صاحبزادے محمد طاہر نے کی ہے جو چھ جلدوں میں شائع ہوئی، اور "الأجوبة المائس في حكم ما اندرس من المقابر والمساجد والمدارس"۔

[الأعلام ۲۹۸/۲؛ معجم المؤلفین ۹۷/۴]

الأثرم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۸ میں گزر چکے۔

الأجہوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۸ میں گزر چکے۔

احمد بن ابی احمد (؟-۳۳۵ھ)

یہ احمد بن ابی احمد طبری، شافعی ہیں، ابن القاص سے معروف ہیں، فقیہ تھے، ابو العباس بن سریج سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان سے اہل طبرستان نے فقہ کا علم حاصل کیا۔ ابن السمعانی نے کہا ہے: قاص وہ ہے جو وعظ کہے اور قصے بیان کرے، ان کے والد قاص سے معروف ہوئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دیلم میں گئے اور جہاد کی ترغیب میں لوگوں کو سنا رہے اور قصے سنا رہے تھے، پھر جب روم میں غازی بن کر آئے وہیں قصے سنا رہے تھے کہ ان پر وجد اور خشیت طاری ہوئی اور وفات ہوگئی، رحمہ اللہ تعالی۔

بعض تصانیف: "التلخيص في فروع الفقه الشافعي"، "أدب القاضي"، "كتاب المواقيت" اور "الفتاوی"۔

[شذرات الذہب ۳۳۹/۲؛ الاعلام ۸۶/۱؛ معجم المؤلفین ۲۳۹/۱؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲۵۲/۲؛ معجم المطبوعات ص ۴۷۹]

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۸ میں گزر چکے۔

الأرموی (؟-۹۳۱ھ)

شاید یہ عرفہ بن محمد ارموی، زین الدین دمشقی، شافعی ہیں، وہ فرائض اور حساب کے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية على نزهة النظار"، اور "شرح منظومة الوهاب للرموي" حساب میں۔

[معجم المؤلفین ۲۷۹/۶؛ ہدیۃ العارفین ۶۶۳/۱]

الأزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۹ میں گزر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گزر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گزر چکے۔

الاسنوی (۷۰۴-۷۷۲ھ)

یہ عبدالرحیم بن حسن بن علی ابو محمد اسنوی شافعی، جمال الدین ہیں، فقیہ اصولی مفسر اور مورخ تھے۔ صعید مصر کے علاقہ "اسنا" میں پیدا ہوئے، ۷۲۱ھ میں قاہرہ آگئے۔ حدیث کی مختلف علوم میں مشغول رہے۔ انہوں نے زنکلونی، سنباطی، قزوینی وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، شافعیہ کی ریاست انہیں پر ختم ہوئی۔ احتساب کے عہدہ پر رہے، مختلف کام کئے، [illegible]۔

بعض تصانیف: "المبہمات علی الروضۃ" فقہ میں، "الأشباہ والنظائر"، "الہدایۃ إلی أوہام الکفایۃ"، "طراز المحافل"، "مطالع الدقائق"، اور "الجواہر المضیۃ فی شرح المقدمۃ الرحبیۃ"۔

[شذرات الذہب ۶/۲۲۳؛ البدر الطالع ۱/۳۵۲؛ الدرر الکامنہ ۲/۳۵۴؛ الأعلام ۴/۱۱۹؛ معجم المؤلفین ۵/۲۰۳]

الاشہب:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۰ میں گزر چکے۔

اصبغ:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۰ میں گزر چکے۔

افضل الدین الخونجی (۵۹۰-۶۴۶ھ)

یہ محمد بن ناماور بن عبدالملک، افضل الدین خونجی، شافعی، ابو عبداللہ ہیں، حکیم، منطقی، طبیب تھے، شرعی علوم میں ماہر تھے، علوم اوائل میں اس قدر آگے تھے کہ اس کی درس میں یکتائے روزگار تھے، مصر اور مضافات مصر کے قاضی رہے، فتوی دیا، اور قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الموجز"، "الأسرار"، "مختصر نہایۃ الأمل فی الجمل"، "مقالۃ فی الحدود والرسوم"، اور "أدوار الحمیات"۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۳۳؛ شذرات الذہب ۵/۲۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۲/۷۳؛ ہدیۃ العارفین ۲/۱۲۳]

امام الحرمین (۴۱۹-۴۷۸ھ)

یہ عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف بن محمد جوینی، ابو المعالی ہیں، ضیاء الدین لقب، اور امام الحرمین سے معروف ہیں، علماء شوافع میں بڑے ذی علم لوگوں میں سے تھے۔ "جوین" میں پیدا ہوئے، ان کی امامت اور وسعت علم پر اجماع تھا، اپنے والد سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان کی تمام کتابوں کو پڑھا، ان پر کام کیا، یہاں تک کہ ان سے تحقیق، تدقیق میں آگے بڑھ گئے۔ انہوں نے چار سال تک مکہ اور مدینہ کی مجاورت کی اور تدریس اور فتوی نویسی کا کام کرتے رہے اور مذہب کے تمام طریقوں پر عمل پیرا رہے، اور اسی وجہ سے ان کو امام الحرمین کہا گیا۔ مدرسہ نظامیہ شہر نیساپور کے خطیب رہے، "اوقاف" ان کے حوالے تھے، تیس سال تک اس منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: "نہایۃ المطلب فی درایۃ المذہب" فقہ شافعی میں، "الشامل"، "الإرشاد" دونوں اصول دین میں، اور "البرہان" اصول فقہ میں۔

[وفیات الأعیان ۳/۳۲۱؛ طبقات الشافعیہ ۳/۲۴۹؛ الأعلام ۴/۳۰۶]

اصبہانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گزر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گزر چکے۔

اوزاعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

ایاس بن سلمہ (؟-۱۱۹ھ)

یہ ایاس بن سلمہ بن اکوع اسلمی، ابو سلمہ ہیں۔ ان کو ابو بکر مدنی کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنے والد اور عمار بن یاسر کے ایک لڑکے سے روایت کی ہے۔ اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں سعید، محمد، عکرمہ بن عمار، اور عمر بن راشد وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن معین، عجلی اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن سعد نے کہا ہے: ۷۷ سال کی عمر میں مدینہ میں وفات پائی، ثقہ تھے، ان کی بہت سی احادیث ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۸۸؛ شذرات الذہب ۱/۱۵۶؛ طبقات ابن سعد ۵/۵۵۵]

ب

البابرتی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

الباقلانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گزر چکے۔

البخاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گزر چکے۔

البرکوی (۹۲۹-۹۸۱ھ)

یہ محمد بن پیر علی، محی الدین برکوی، رومی، حنفی ہیں۔ فقیہ، محدث، مفسر، واعظ، نحوی تھے، ان کے علاوہ علوم میں بھی دسترس تھی۔ قصبہ "برکی" میں ایک مدرسہ کی بنیاد رکھی، جس میں تدریس ان ہی کے حوالے تھی، اس لئے کبھی درس دیتے تو کبھی وعظ کہتے، اس طرح ان کے درس ووعظ سے عوام نے اور درس علم سے طلبہ نے فائدہ اٹھایا۔

بعض تصانیف: "إنقاذ الهالكين في عدم جواز الأجراء

بالأجرة" فقہ میں، "إيقاظ النائمين وإفهام القاصرين"، "حاشية شرح الوقاية لصدر الشريعة"، اور "ذخر المتأهلين والنساء في تعريف الأطهار والدماء"۔

[معجم المؤلفین ۹/ ۱۲۳؛ المجددون فی الاسلام/ ۳۷۷؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۲۵۲]

البرہان الحلبی (؟-۹۵۶ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم حلبی ہیں، حنفی فقیہ حلب کے باشندے تھے وہیں فقہ کا علم حاصل کیا، وہاں سے مصر گئے، اور وہاں کے علماء سے حدیث، تفسیر، اصول اور فروع کی تعلیم حاصل کی، پھر استنبول گئے، جامع سلطان محمد کے امام وخطیب ہو گئے اور دار القراء میں مدرس رہے۔

بعض تصانیف: "ملتقى الأبحر"، "تحفة الأخيار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار"، "غنية المتملي في شرح منية المصلي"، "تلخيص الفتاوى التاتارخانية"، اور "تلخيص القاموس المحيط"۔

[شذرات الذہب ۸/ ۳۰۸؛ الکواکب السائرۃ ۲/ ۷۷؛ معجم المؤلفین ۱/ ۸۰؛ الأعلام ۱/ ۶۳؛ الشقائق النعمانیہ ص۲۹۵]

البرہان بن جماعۃ:

دیکھئے: ابن جماعۃ۔

البساطی (۷۶۰-۸۴۲ھ)

یہ محمد بن احمد بن عثمان، ابو عبد اللہ ہیں بساطی سے معروف ہیں، ان کی نسبت "بساط" کی طرف ہے جو مصر کے مغربی علاقے کا ایک گاؤں ہے، قاہرہ میں وفات پائی۔ مالکی فقیہ اور قاضی تھے، قاہرہ منتقل ہو گئے، فقہ کا علم حاصل کیا اور مشہور ہوئے۔ عز الدین بن جماعۃ اور شیخ قنبر عجمی کی مصاحبت اختیار کی۔ ان کے ہاتھ پر بہت سے لوگ فارغ ہوئے۔ ان سے تحصیل علم کے لئے ہر مسلک وگروہ کے علماء کی بھیڑ ہوتی تھی، دیار مصر میں مالکیہ کے قاضی ہوئے، اور شیخونیہ اور صاحبیہ وغیرہ مدارس میں فقہ کے مدرس ہوئے۔

بعض تصانیف: "المغني" فقہ میں، "شفاء الغليل في (شرح) مختصر الشيخ خليل"، اور "حاشية على المطول"۔

[الضوء اللامع ۷/ ۵؛ شذرات الذہب ۷/ ۲۴۵؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۲۸]

البغوی:

ان کے حالات ج ا ص ۳۵۴ میں گزر چکے۔

بلال بن الحارث (؟-۶۰ھ)

یہ بلال بن حارث بن عاصم بن سعید مزنی، ابو عبد الرحمن ہیں، بادیہ نشین صحابی اور اہل مدینہ میں سے ہیں۔ ۵ھ میں اسلام لائے، حضور ﷺ نے وادی عقیق ان کو دے دیا تھا، فتح مکہ کے موقع پر قبیلہ "مزینہ" کا جھنڈا انہی کے ہاتھ میں تھا، مدینہ سے دور رہتے تھے، پھر بصرہ منتقل ہو گئے۔ عبد اللہ بن سعد بن ابو سرح کے ساتھ افریقہ کی جنگ میں شریک ہوئے، اس دن بھی "مزینہ" کا جھنڈا ان ہی کے پاس تھا۔ ان سے ان کے بیٹے حارث اور علقمہ بن وقاص نے روایت کی، اور ۸۰/ سال کی عمر میں حضرت معاویہ کی خلافت کے آخر میں وصال ہوا۔

[الاصابہ ۱/ ۱۶۴؛ اسد الغابہ ۱/ ۲۰۵؛ طبقات ابن سعد ۱/ ۲۷۴؛ الاعلام ۲/ ۴۹]

البلقینی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گزر چکے۔

بنانی (۱۱۹۴-۱۲۳۳ھ)

یہ محمد بن حسن بن مسعود بن علی، ابو عبد اللہ بنانی ہیں، فقیہ، منطقی تھے، بعض علوم میں ماہر تھے، وہ شہر "فاس" میں خطیب تھے۔
بعض تصانیف: "الفتح الرباني" جو "شرح الزرقاني علی متن خليل" پر حاشیہ ہے اور فقہ مالکی میں ہے، "حاشية على شرح السنوسي" اور "شرح على السلم" یہ دونوں منطق میں ہیں۔

[معجم المؤلفین ۹/۲۲۱؛ الاعلام ۶/۳۳۳؛ ہدیۃ العارفین ۲/۳۴۴]

البندنیجی (۳۰۷-۳۹۵ھ)

یہ محمد بن ہبۃ اللہ بن ثابت، ابو نصر، بندنیجی، شافعی ہیں، مکہ میں مقیم تھے، اور "فقیہ حرم" سے معروف تھے، کبار فقہاء شافعیہ میں ہیں۔
ان کی ولادت بغداد کے قریب "بندنیج" میں ہوئی، اور وفات یمن کے "ذی الذنبتین" نامی مقام میں ہوئی، حدیث سنی، اور ان سے حافظ اسماعیل بن محمد وغیرہ نے حدیث کی روایت کی ہے۔
بعض تصانیف: "الجامع" اور "المعتمد" یہ دونوں فروع فقہ شافعی میں ہیں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/۸۵؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ /۶۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/۸۹؛ الأعلام ۷/۳۵۵]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گزر چکے۔

بہز بن حکیم (؟-۱۹۱ھ)

یہ بہز بن حکیم بن معاویہ بن حیدہ، ابو عبد الملک، قشیری، بصری ہیں۔ انہوں نے اپنے والد اور زرارہ بن اوفی اور ہشام بن عروہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے سلیمان تیمی، جریر بن حازم، حماد بن زید اور یحیی قطان وغیرہ نے روایت کی ہے۔
ابن المدینی، یحیی اور نسائی نے ان کو ثقہ کہا ہے، اور ابو زرعہ نے کہا: صالح تھے۔ امام بخاری نے کہا: مختلف فیہ ہیں۔ ابن عدی نے کہا: مجھے ان کی کوئی منکر حدیث دکھائی نہیں دی۔

[تہذیب التہذیب ۱/۴۹۸؛ میزان الاعتدال ۱/۳۵۳؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/۱۳۷]

ت

الترمذی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گزر چکے۔

التمرتاشی (؟-۱۰۰۴ھ)

یہ محمد بن صالح بن محمد بن عبد اللہ بن احمد غزی تمرتاشی ہیں، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، فرائض کے ماہر، نحوی، ادیب اور شاعر ہیں، جوانی ہی میں مہارت حاصل کر لی تھی، اپنے شہر "غزہ" میں اپنے والد اور ابن محب الدین سے علم سیکھا، پھر قاہرہ کا سفر کیا، اور وہاں شہاب الدین احمد شوبری، حسن شرنبلالی اور شیخ محی الدین غزلی وغیرہ

سے فقہ کا علم حاصل کیا۔ شیخ عامر شبراوی، شیخ عبد الجواد اور حسن البلیطی وغیرہ سے حدیث لی، اور متقی، وجیہ، صاحب فضل و مال بن کر اپنے شہر واپس ہوئے۔

بعض تصانیف: "شرح الرحبية" فرائض میں، "ضوء الإنسان في تفضيل الإنسان"، "ألفية في النحو"، اور "منظومة في الممسوحات"۔

[خلاصة الأثر ۳/۲۷۵؛ معجم المؤلفين ۱۰/۸۷؛ الأعلام ۷/۳۲]

تمیم داری (؟-۴۰ھ)

یہ تمیم بن اوس بن خارجہ بن سود الداری، ابو رقیہ، صحابی ہیں، قبیلہ "لخم" کی شاخ "دار بن ہانی" سے منسوب ہیں۔ اپنے زمانہ کے راہب اور اہل فلسطین کے بڑے عابد تھے۔ ۹ھ میں اسلام لائے، مروی ہے کہ انہوں نے ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھا تھا۔ اور مروی ہے کہ انہوں نے ایک ہزار درہم کی ایک چادر خریدی جس کو پہن کر اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھاتے تھے، یہ چادر اس رات میں پہنا کرتے جس کے شب قدر ہونے کی امید ہوتی، اور اس رات وہ نماز صبح تک عبادت کرتے۔ حضرت عمرؓ کے حکم سے سب سے پہلے حضرت تمیم داری نے لوگوں کے سامنے وعظ کہا۔ انہوں نے عبد اللہ بن وہب، سلیمان بن عامر اور عطاء بن یزید لیثی وغیرہ سے روایت کی، اور خود نبی کریم ﷺ سے انہوں نے "جساسہ" والی حدیث کو روایت کیا ہے جس کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ مدینہ میں سکونت پذیر تھے، پھر شام منتقل ہو گئے اور بیت المقدس میں قیام کیا۔ بخاری و مسلم نے ان سے ۱۸/احادیث روایت کی ہیں۔

[الاستيعاب ۱/۱۹۳؛ اسد الغابة ۱/۲۱۵؛ تهذيب ابن عساكر ۳/۳۴۴؛ تهذيب التهذيب ۱/۵۱۱؛ الأعلام ۲/۷۱]

التھانوی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گزر چکے۔

ث

الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گزر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گزر چکے۔

جابر بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

جبیر بن مطعم (؟-۵۸ھ)

یہ جبیر بن مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف ہیں، کنیت ابو محمد اور بقول بعض ابو عدی ہے، صحابی ہیں، علماء اور سادات قریش

میں سے تھے، ان سے علم نسب سیکھا جاتا تھا۔ وہ کہا کرتے تھے: میں نے ابوبکر صدیقؓ سے علم نسب سیکھا۔ غزوہ بدر کے قیدیوں کے فدیہ کے بارے میں حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لو كان الشيخ ابوك حيا فاتانا فيهم لشفعناه" (اگر آپ کے والد زندہ ہوتے اور ان قیدیوں کے سلسلے میں ہمارے پاس آتے تو ہم ان کی سفارش مان لیتے)۔ مطعم کا رسول اللہ ﷺ پر ایک احسان تھا۔ وہ کہتے ہیں: میں نے آپ ﷺ کو سورۂ طور پڑھتے ہوئے سنا تبھی سے میرے دل میں ایمان آ چکا تھا۔ جبیر صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے دوران اسلام لائے۔ ان کی ۶۰ احادیث ہیں۔

[الاصابہ ۱/۲۲۵؛ الاعلام ۲/۱۰۳؛ اسد الغابہ ۱/۲۷۱؛ الاستیعاب ۱/۲۳۲؛ تہذیب التہذیب ۲/۶۳]

الجصاص:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

جعفر بن محمد (۸۰-۱۴۸ھ)

یہ جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب، ابو عبد اللہ، ہاشمی، مدنی ہیں، "صادق" لقب ہے۔ ان کی ماں ام فروہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر صدیقؓ ہیں۔ انھوں نے اپنے والد اور قاسم بن محمد، نافع، عطاء، محمد بن منکدر اور زہری وغیرہ سے روایت کی۔ اور خود ان سے محمد بن اسحاق، یحییٰ انصاری، امام مالک، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، شعبہ اور یحییٰ قطان نے روایت کی۔ مصعب زبیری نے کہا ہے: امام مالک کسی دوسرے کو ملائے بغیر ان سے روایت نقل نہیں کرتے تھے۔ ابن مدینی نے کہا: یحییٰ بن سعید (قطان) سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا: میرے دل میں ان کے بارے میں کچھ ہے۔ اسحاق بن راہویہ نے کہا: میں نے امام شافعی سے پوچھا کہ جعفر بن محمد آپ کے نزدیک کیسے ہیں؟ تو انھوں نے کہا: ثقہ ہیں، یہاں دونوں کے درمیان ایک مناظرہ کا واقعہ ہے۔ ابن ابی حاتم نے اپنے والد کے حوالہ سے کہا ہے: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کرتے ہوئے کہا ہے: فقہ، علم اور فضل میں وہ سادات اہل بیت میں سے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/۱۰۳؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/۱۴۹]

ح

الحاکم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گزر چکے۔

الحاکم الشہید:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گزر چکے۔

الحجاوی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گزر چکے۔

حذیفہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گزر چکے۔

حسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گزر چکے۔

حسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گزر چکے۔

حکیم بن حزام (؟-۵۴ھ)

یہ حکیم بن حزام بن خویلد بن اسد ابو خالد، صحابی، قرشی ہیں، ام المومنین حضرت خدیجہ کے بھتیجے ہیں، "فجار" کی جنگ میں شریک ہوئے، بعثت سے قبل اور بعد حضور ﷺ کے دوست رہے۔ انہوں نے دور جاہلیت میں سو غلام آزاد کئے، اور سو اونٹ لدے ہوئے خیرات کئے، عہد اسلام میں بھی یہی کیا۔ وہ عہد جاہلیت و اسلام دونوں میں سرداران قریش میں سے تھے۔ نسب کے عالم تھے۔ فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے۔ کتب حدیث میں ان کی ۴۰ روایات ہیں، ساٹھ سال دور جاہلیت اور ساٹھ سال اسلام میں زندہ رہے، مدینہ میں وفات پائی، اور اپنے گھر میں ان کی تدفین عمل میں آئی۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۴۴۷؛ الاصابۃ ۱/ ۳۴۹؛ الاستیعاب ۱/ ۳۶۲؛ اسد الغابۃ ۲/ ۴۰؛ شذرات الذہب ۱/ ۶۰؛ الأعلام ۲/ ۲۹۸]

الحلوانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گزر چکے۔

حمنہ (؟-؟)

یہ حمنہ بنت جحش اسدیہ ہیں، ام المومنین حضرت زینب کی ہمشیرہ ہیں، مصعب بن عمیر کے نکاح میں تھیں۔ جنگ بدر میں مصعب کی شہادت ہوئی تو طلحہ بن عبید اللہ کے نکاح میں آئیں، بیعت کرنے والی عورتوں میں تھیں (جو مکہ سے مدینہ ہجرت کر کے آئی تھیں) غزوہ احد میں شریک ہوئیں، پیاسوں کو پانی پلاتیں، زخمیوں کو منتقل کرتیں اور ان کا علاج کرتیں۔

انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ان کے بیٹے عمران بن طلحہ نے روایت کیا ہے۔

[اسد الغابۃ ۵/ ۴۲۸؛ الاصابۃ ۴/ ۲۷۵؛ الاستیعاب ۴/ ۱۸۳؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۳۳۹]

خ

خبیب بن عدی (؟-۳ھ)

یہ خبیب بن عدی بن مالک، انصاری ہیں، قبیلہ اوس سے تعلق رکھتے تھے، صحابی ہیں، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ بدر میں شریک ہوئے، واقعہ "رجیع" کے موقعہ پر سات صحابہ کے ساتھ اسیر ہو گئے، جن میں پانچ شہید کر دیئے گئے، جب کہ خبیب اور زید بن دثنہ کو قیدی بنا کر رکھا گیا۔

مشرکین نے ان دونوں حضرات کو لا کر مکہ میں فروخت کر دیا۔ حضرت خبیب کو حرم سے باہر لایا گیا تا کہ قتل کر دیا جائے، تو انہوں نے کہا: مجھے دو رکعت نماز پڑھنے دو، پھر انہوں نے یہ دعا فرمائی: "اللهم أحصهم عددا، واقتلهم بددا، ولا تبق منهم أحدا" (خدایا

انہیں گن گن کر الگ الگ مار، ان میں سے کسی کو باقی نہ چھوڑ)۔

[اسد الغابۃ ۲/ ۱۰۳؛ الاستیعاب ۲/ ۴۳۰؛ الاصابۃ ۱/ ۴۷۸؛
طبقات ابن سعد ۲/ ۵۵]

خرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گزر چکے۔

خرشی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گزر چکے۔

خصاف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گزر چکے۔

الخطیب البغدادی (۳۹۲-۴۶۳ھ)

یہ احمد بن علی بن ثابت، ابوبکر ہیں، خطیب بغدادی سے مشہور ہیں۔ بغداد میں ولادت و وفات ہوئی۔ مشہور حافظ و مورخ ہیں۔ حنبلی المسلک تھے، پھر شافعی المسلک ہوگئے، اور امام احمد کے اصحاب پر نقد و قدح کرتے تھے۔ بصرہ، دینور، نیشاپور، اصبہان، ہمدان، شام اور حجاز کا سفر کیا، اور رب ریحان میں خطبہ دیتے تھے، اس سے ان کو خطیب کہا گیا۔ شیخ ابو حامد اسفرائینی کے تلامذہ میں سے ابوحاب طبری وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، قاضی ابو عبد اللہ قسانی سے مکہ میں حدیث لی، اور خود ان سے ان کے مشائخ ابوبکر برقانی اور ابو القاسم ازہری وغیرہ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "تاریخ بغداد"، "الکفایۃ فی علم الروایۃ"، اور "الفوائد المنتخبۃ"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/ ۱۲؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۲/ ۱۰۱؛
شذرات الذہب ۳/ ۳۱۱]

الخطیب الشربینی: الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گزر چکے۔

خلیل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گزر چکے۔

خواہر زادہ (؟-۴۸۳ھ اور ایک قول ۴۳۳ھ)

یہ محمد بن حسین بن محمد بن حسن، ابوبکر، بخاری حنفی ہیں، خواہر زادہ سے مشہور ہیں۔ حنفی فقیہ و نحوی تھے، ماوراء النہر کے حنفیہ کے شیخ تھے۔ ان کی ولادت و وفات بخارا میں ہوئی۔ صاحب فضل تھے، ان کا رجحان حدیث اور محدثین کی طرف تھا، بہت کچھ احادیث سنیں اور اپنے قلم سے لکھا۔ حدیث اور حدیث نویسی میں اصحاب ابوحنیفہ میں "مرو" کے اندر کوئی ان کے پایہ کا نہ تھا۔

بعض تصانیف: "المبسوط" ۱۵ جلدوں میں، "شرح الجامع الکبیر للشیبانی"، "شرح مختصر القدوری"، اور "التجنیس" وغیرہ ہیں۔

[الجواہر المضیۃ ۲/ ۴۹؛ الفوائد البہیۃ / ۱۶۳؛ الأعلام ۶/ ۳۳۲؛
معجم المؤلفین ۹/ ۲۵۳؛ تاج التراجم / ۴۶]

د

دارقطنی (۳۰۶-۳۸۵ھ)

یہ علی بن عمر بن احمد بن مہدی، ابو الحسن بغدادی، دارقطنی ہیں، بغداد کے ایک محلہ "دار القطن" سے منسوب ہیں، بڑے امام محدث حافظ، فقیہ، قاری ہیں۔ بغداد، کوفہ، بصرہ اور واسط میں ابو القاسم بغوی اور بہت سے محدثین سے حدیث سنی۔ بغداد میں وفات ہوئی، اور معروف کرخی کے پاس میں دفن ہوئے۔

بعض تصانیف: "كتاب السنن"، "العلل الواردة في الأحاديث النبوية"، "المجتبى من السنن المأثورة"، اور "المختلف والمؤتلف" اسماء رجال میں۔

[شذرات الذہب ۳/۱۱۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۸۶؛ معجم المؤلفین ۷/۱۵۷؛ الاعلام ۵/۱۳۰]

داؤد الطائی (؟-۱۶۵ اور ایک قول ۱۶۰ھ)

یہ داؤد بن نصیر یا نصر، ابو سلیمان، طائی، کوفی ہیں، فقیہ، محدث اور صوفی ہیں، علم کو اپنا مشغلہ بنایا، فقہ کا درس دیا، تنہائی اور خلوت نشینی کو ترجیح دی۔ صاحب فراست تھے، ولادت کوفہ میں ہوئی، انہوں نے مہدی عباسی کا زمانہ پایا، عبد الملک بن عمیر، حبیب بن ابو عمرہ اور سلیمان اعمش سے حدیث سنی، اور خود ان سے اسماعیل بن علیہ، مصعب بن مقدام اور ابو نعیم فضل بن دکین وغیرہ نے روایت کی۔ ان کے ایک معاصر کا کہنا ہے: اگر داؤد گذشتہ قوموں میں ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کے کچھ واقعات کو بیان کرتے۔ اپنے زمانہ کے امراء و علماء کے ساتھ ان کے بہت سے واقعات ہیں۔

[وفیات الاعیان ۲/۲۹۰؛ الجواہر المضیہ ۱/۲۳۹؛ تاریخ بغداد ۸/۳۴۷؛ الاعلام ۳/۱۱؛ حلیۃ الاولیاء ۷/۳۳۵]

داؤد الظاہری (۲۰۱-۲۷۰ھ)

یہ داؤد بن علی بن خلف اصفہانی ابو سلیمان ہیں، ائمہ مجتہدین میں سے تھے، جماعت ظاہریہ ان ہی سے منسوب ہے، چونکہ یہ جماعت کتاب و سنت کے ظاہر کو لیتی ہے، اور تاویل اور قیاس و رائے سے گریز کرتی ہے اس لئے اس کو "ظاہریہ" کہا گیا۔ اس کا برملا اظہار کرنے والے سب سے پہلے یہی داؤد ہیں۔ کوفہ میں ولادت ہوئی، بغداد میں سکونت پذیر تھے، وہاں کی علمی ریاست انہی پر ختم ہوئی، اور وہیں وفات ہوئی۔

[الاعلام ۳/۸؛ الانساب للسمعانی ص ۳۷۷؛ الجواہر المضیہ ۲/۴۱۹]

الدردیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۳ میں گزر چکے۔

الدسوقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۳ میں گزر چکے۔

الرہونی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۶۵ میں گزر چکے۔

ر

رافع بن خدیج (۱۲ ق ھ - ۷۴ ھ)

یہ رافع بن خدیج بن رافع بن عدی، ابو عبد اللہ انصاری، اوسی، حارثی، صحابی ہیں، غزوہ اُحد وخندق میں شریک ہوئے۔ حضور ﷺ اور ظہیر بن رافع سے روایت کی۔ اور خود ان سے ان کے بیٹے عبد الرحمن، ان کے پوتے رفاعہ، سائب بن یزید اور سعید بن مسیب وغیرہ نے روایت کی۔

زخم کی وجہ سے مدینہ میں وفات پائی۔ ان کی ۷۸ احادیث ہیں۔

[الاصابہ ۱/۴۹۵؛ تہذیب التہذیب ۳/۲۲۹؛ الاعلام ۳/۳۵]

رافعی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۶۴ میں گزر چکے۔

ربیعہ:

ان کے حالات ج۱ ص۴۶۴ میں گزر چکے۔

رملی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۶۵ میں گزر چکے۔

ز

الزاہد البخاری:

دیکھئے: محمد بن عبد الرحمن۔

الزجاج (۲۴۱-۳۱۱ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن سری بن سہل، ابو اسحاق، نحوی، لغوی، مفسر ہیں، بصرہ کے قدیم ترین شاعر رہ چکے تھے۔ ابن خلکان نے کہا ہے: صاحب علم وادب اور پختہ دین دار تھے، مبرد اور ثعلب سے علم ادب سیکھا۔ شیشہ تراش تھے، اس کو ترک کر کے ادب میں مشغول ہو گئے، تاہم سابقہ پیشہ سے منسوب ہوئے۔ وزیر عبید اللہ بن سلیمان کے خصوصی مصاحب تھے، انہوں نے ان کے لڑکے قاسم کو ادب کی تعلیم دی، اور جب قاسم کو وزارت ملی تو اس نے اپنے طور پر زجاج کو بہت کچھ مال ودولت سے نوازا۔

بعض تصانیف: "معاني القرآن"، "الاشتقاق"، "خلق الإنسان"، اور "الأمالي"۔

[وفیات الاعیان ۱/۳۱؛ شذرات الذہب ۲/۲۵۹؛ الاعلام ۱/۳۳؛ معجم المؤلفین ۱/۳۳]

زر بن حبیش (؟-۸۳ھ)

یہ زر بن حبیش بن حباشہ بن اوس بن بلال، اسدی، ابو مریم ہیں، ان کو ابو مطرف کوفی کہا جاتا ہے، جلیل القدر تابعی ہیں۔ انھوں نے جاہلیت اور اسلام کا زمانہ پایا لیکن رسول اللہ ﷺ کے دیدار سے مشرف نہیں ہوئے، عالم قرآن اور فاضل تھے۔ حضرت عمر، عثمان، علی اور ابوذر وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابراہیم نخعی، عاصم بن بہدلہ، عدی بن ثابت اور شعبی نے روایت کی۔ ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ اور کثیر الحدیث ہیں۔ ایک سو بیس سال کی عمر پائی۔

[تہذیب التہذیب ۳/۳۲۱؛ اسد الغابۃ ۲/۲۰۰؛ الاصابۃ ۱/۵۷۷؛ الاعلام ۳/۴۳؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/۱۹۶]

زرکشی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گزر چکے۔

زفر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گزر چکے۔

زملکانی (؟-۶۵۱ھ)

یہ عبد الواحد بن عبد الکریم بن خلف انصاری، زملکانی (راء، مرلام کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ، غوطہ دمشق کے ایک گاؤں زملکان سے منسوب ہیں)، سماکی (مچھلی فروش) شافعی، ابو محمد کمال الدین، ابو المکارم ہیں، عالم، ادیب تھے، مختلف علوم میں نمایاں مقام رکھتے تھے، "صرخد" کے قاضی رہے، اور بعلبک میں درس دیا۔

بعض تصانیف: "التبیان في علم البیان"، "المنہج المفید في أحکام التوکید"، اور "نہایۃ التفصیل في أسرار التنزیل" تفسیر میں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/۱۳۳؛ معجم المؤلفین ۶/۲۰۹؛ الاعلام ۴/۳۲۵؛ شذرات الذہب ۵/۲۵۴]

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گزر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گزر چکے۔

زید بن الدثنہ (؟-۳ھ)

یہ زید بن دثنہ بن معاویہ بن عبید بن عامر، انصاری، خزرجی، صحابی ہیں، غزوہ بدر و احد میں شریک ہوئے، حضور ﷺ نے ان کو عاصم بن ثابت اور خبیب بن عدی کے سریہ میں بھیجا تھا، غزوہ رجیع کے موقع پر مشرکین نے ان کو خبیب بن عدی کے ساتھ اسیر بنالیا، مکہ میں ان کو صفوان بن امیہ کے ہاتھ میں فروخت کیا گیا تاکہ وہ ان کو اپنے باپ کے بدلہ میں قتل کرے، جب ان لوگوں نے ان کو قتل کرنا چاہا تو ابوسفیان نے ان سے پوچھا: زید! کیا تمہیں پسند ہے کہ محمد تمہاری جگہ ہوں اور ان کی گردن ماری جائے، اور تم اپنے گھر والوں میں ہو؟ تو حضرت زید نے کہا: "واللہ ما أحب أن محمداً الآن في مکانہ الذي ہو فیہ تصیبہ شوکۃ تؤذیہ وأني جالس في أہلي" (خدا کی قسم! مجھے قطعاً پسند نہیں کہ محمد (ﷺ) کو اس وقت اپنی جگہ میں رہتے ہوئے کانٹا بھی چبھ جائے، ان کو تکلیف ہو، اور میں اپنے گھر بیٹھا رہوں)۔ یہ سن کر ابوسفیان نے

کہا: "ما رأيت أحداً من الناس يحبّ أحداً كحبّ أصحاب محمد محمداً" (محمد کے ساتھی جس قدر محمد سے محبت رکھتے ہیں کسی کو کسی سے ایسی محبت کرتے ہوئے میں نے نہیں دیکھا)۔

[الاصابہ ۵۶۵/۱؛ اسد الغابۃ ۳۲۹/۲؛ الاستیعاب ۵۵۳/۲؛ طبقات ابن سعد ۵۵/۲]

زیلعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۸ میں گزر چکے۔

س

سالم بن عبد اللہ بن عمر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گزر چکے۔

السبکی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۷ میں گزر چکے۔

السجاوندی (؟-۶۰۰ ، ایک قول ۷۰۰ھ)
یہ محمد بن محمد بن عبد الرشید بن طیفور، سراج الدین، ابو طاہر، سجاوندی، حنفی ہیں، فقیہ، مفسر، فرائض وحساب کے ماہر تھے۔
بعض تصانیف: "السراجية" فرائض میں، "التجنيس" حساب میں، "عين المعاني في تفسير السبع المثاني"، "رسالة في الجبر والمقابلة"، اور "ذخائر النثار في أخبار السيد المختار" صلی اللہ علیہ وسلم۔

[الجواہر المضیہ ۱۱۹/۲؛ معجم المؤلفین ۳۲۲/۱۱؛ ہدیۃ العارفین ۱۰۶/۲؛ تاج التراجم ۵۷]

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گزر چکے۔

السرخسی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۸ میں گزر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۸ میں گزر چکے۔

السعد التفتازانی: دیکھئے: التفتازانی۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۵ میں گزر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۹ میں گزر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۹ میں گزر چکے۔

سلمان الفارسی (؟-۳۶ھ)
ان کو سلمان بن الاسلام اور سلمان الخیر، ابو عبد اللہ کہا جاتا ہے، فارس میں ان کے والد کا نام معلوم نہیں، اصلاً "رامہرمز" اور کہتے

بعض اصفہان کے ہیں، ان کے والد رئیس تھے، وہ ہدایت کی تلاش میں نکلے، بعض علماء نصاری کے ساتھ رہے، ان میں سے بعض کے اشارہ سے یثرب نکل آئے، اسیر ہوئے، غلام بنا لیے گئے۔ حضور ﷺ مدینہ تشریف لائے تو حضرت سلمان مشرف بہ اسلام ہوئے۔ آپ ﷺ کے ساتھ جہاد کیا۔ وہیں رہے تھے۔ انہی کے مشورہ سے خندق کھودی گئی، پھر غزوات اور بعض فتوحات میں شریک ہوئے۔ مدائن کے امیر بنے، اور وفات تک رہے۔

بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عمر ۲۵۰ سال سے زائد تھی، لیکن ذہبی کا کہنا ہے کہ میرا خیال یہ ہے کہ ۸۰ سال سے زائد نہ تھی۔

[الاصابہ ۲/۶۰؛ الاستیعاب ۲/۶۳۴؛ الاعلام ۳/۱۶۹؛ اسد الغابہ ۲/۳۲۸]

السمرقندی: دیکھئے: ابو اللیث:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۶ میں گزر چکے۔

سندی (؟-۱۱۳۶ھ)

یہ محمد بن عبد الہادی سندی، ابو الحسن ہیں، حنفی فقیہ، محدث، مفسر، اور عربی زبان کے عالم تھے، سندھ میں پیدا ہوئے، وہیں پرورش پائی۔ سفر کر کے حرمین آئے، اور وہاں کے بہت سے مشائخ مثلاً سید محمد برزنجی اور ملا ابراہیم کورانی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ حرم نبوی شریف میں درس دیا، ان کا فضل، کمال، دیانت اور تقوی و صلاح معروف تھا۔ بدلی وغیرہ وہاں آنے والوں سے حدیث لی۔ مدینہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "شرح مسند الامام احمد بن حنبل"، نیز کتب ستہ کی شروحات ہیں، اور ہدایہ کی شرح ہے، "حاشية على فتح القدير"، اور "حاشية على البيضاوي"۔

[سلک الدرر ۴/۶۶؛ معجم المؤلفین ۳/۲۴۳؛ عجائب الآثار ۱/۸۸؛ معجم المطبوعات ۱۰۵۶]

الاجہوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۹ میں گزر چکے۔

ش

الشاطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۹ میں گزر چکے۔

الشافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گزر چکے۔

الشبراملسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گزر چکے۔

الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گزر چکے۔

شرنبلالی:

ان کے حالات ج۱ص۱۷۴میں گزر چکے۔

شریف ارموی:

دیکھئے: الارموی۔

شریح:

ان کے حالات ج۱ص۱۷۴میں گزر چکے۔

شریک النخعی (۹۵-۱۷۷ھ)

یہ شریک بن عبد اللہ بن حارث نخعی، کوفی ابو عبد اللہ ہیں، عالم حدیث، فقیہ، ائمہ اعلام میں سے ہیں، اپنی ذہانت، امانت اور حاضر جوابی میں مشہور تھے۔ ان کی ولادت بخارا میں اور وفات کوفہ میں ہوئی۔ منصور عباسی نے ان کو ۱۵۳ھ میں کوفہ کا قاضی بنایا، پھر معزول کر دیا، مہدی نے ان کو دوبارہ قاضی بنایا، اس کے بعد موسیٰ ہادی نے معزول کر دیا، واسط پر دور قاضی تھے۔ ابو عمرو، زیاد بن علاقہ اور سماک بن حرب وغیرہ سے حدیث نقل کی۔ اسحاق الازرق نے لکھا ہے کہ انہوں نے ان سے نو ہزار احادیث لی ہیں۔ ابن مبارک نے کہا: وہ اپنے شہر کے محدثین کے سب سے بڑے عالم تھے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۳۲؛ وفیات الاعیان ۲/۱۶۹؛ الاعلام ۳/۲۳۹]

الشعبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گزر چکے۔

الشعرانی:

ان کے حالات ج۲ص۵۸۹میں گزر چکے۔

الشنشوری (۹۳۵-۹۹۹ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن علی عجمی، جمال الدین، شنشوری، ازہری ہیں، ماہر فرائض، محدث، فقہاء شافعیہ میں سے تھے۔ جامع ازہر مصر کے خطیب تھے۔ ان کی نسبت شنشور (جو منوفیہ کا ایک گاؤں ہے) کی طرف ہے۔

بعض تصانیف: "فتح القریب المجیب بشرح الترتیب" فرائض میں، "بغیۃ الراغب فی شرح مرشد الطالب"، اور "الفوائد الشنشوریۃ فی شرح المنظومۃ الرحبیۃ"۔

[معجم المؤلفین ۶/۱۲۸؛ الاعلام ۴/۲۷۳]

الشوبری (؟-۱۰۶۶ھ)

یہ احمد بن احمد خطیب شوبری مصری ہیں، مصر کے ایک گاؤں شوبر سے منسوب ہیں، حنفی، فقیہ، اور عالم تھے، بعض علوم میں ماہر تھے، قاہرہ میں حنفیہ کی ریاست انہی پر ختم ہوتی ہے۔ علی بن غانم مقدسی، عبد اللہ نحریری، محمد بن نجیم، شمس الدین رملی وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور خود ان سے شیخ عبد الغنی نابلسی وغیرہ علماء نے علم حاصل کیا۔

[خلاصۃ الاثر ۱/۱۷۴]

شیبان (؟-؟)

یہ شیبان بن مالک یا مالک بن شیبان، انصاری، سلمی ہیں۔ مسلم اور ابن حبان نے کہا ہے: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے۔ بغوی نے کہا ہے: کوفہ میں سکونت اختیار کی تھی۔ محدثین نے ان سے ان کا یہ قول نقل کیا

ہے: "دخلت المسجد فاستندت إلى حجرة رسول الله ﷺ فتنحنحت فقال: أبو يحيى، قلت: أبو يحيى، قال: هلم إلى الغداء، قلت: إني أريد الصوم، قال: وأنا أريد الصوم، ولكن مؤذننا هذا في بصره سوء، وإنه أذن قبل أن يطلع الفجر" (میں مسجد نبوی میں داخل ہوا اور رسول اللہ ﷺ کے حجرہ مبارک سے ٹیک لگا لی، میں نے کھنکھارا، آواز آئی: ابو یحییٰ ہو۔ میں نے کہا: ابو یحییٰ ہے۔ آواز آئی: کھانے پر آجاؤ۔ میں نے کہا: روزہ رکھنا چاہتا ہوں۔ آواز آئی: میرا بھی روزہ کا ارادہ ہے لیکن ہمارے اس مؤذن کی بینائی میں کچھ ہے، اس نے طلوع فجر سے قبل اذان دے دی)۔

[الاصابہ ۲/ ۱۶۰؛ الاستیعاب ۲/ ۷۰۶؛ طبقات ابن سعد ۲۶/۹]

شیخ تقی مدین:
دیکھئے: ابن تیمیہ۔

شیخ خنیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گزر چکے۔

شیخ الکمال بن ابی شریف:
دیکھئے: ابن ابی شریف۔

ص

صاحبین:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گزر چکے۔

صاحب الاختیار: یہ عبداللہ الموصلی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۴ میں گزر چکے۔

صاحب التاج والاکلیل:
دیکھئے: المواق۔

صاحب التلخیص:
دیکھئے: احمد بن ابی احمد۔

صاحب جمع الجوامع:
دیکھئے: ابن عرفہ۔

صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی۔
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گزر چکے۔

صاحب الدر المنتقی:
دیکھئے: الحصکفی۔

صاحب السراجیہ:
دیکھیے: السجاوندی۔

صاحب شرح روضۃ الناظر:
دیکھیے: ابن بدران۔

صاحب عدۃ:
دیکھیے: عبد الرحمن بن محمد الفورانی۔

صاحب کشاف القناع:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گزر چکے۔

صاحب لسان:
دیکھیے: محمد بن مکرم۔

صاحب مسلم الثبوت: دیکھیے: محب اللہ بن عبد الشکور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گزر چکے۔

صاحب المغنی: دیکھیے: ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گزر چکے۔

صاحب المنار: یہ عبد اللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

صالح (۲۰۳-۲۶۵ھ)
یہ صالح بن احمد بن حنبل شیبانی، ابو الفضل ہیں، قاضی تھے، اصفہان کے قاضی بنائے گئے۔ اپنے والد، نیز علی بن مدینی، ابو الولید طیالسی اور ابراہیم بن الفضل الذارع سے حدیث سنی۔

خود ان سے ان کے بیٹے زہیر، نیز ابو القاسم بغوی اور محمد بن جعفر خرائطی وغیرہ نے روایت کی۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے: صدوق (سچے) ہیں۔

[شذرات الذہب ۲/۱۴۹؛ طبقات الحنابلہ ص ۱۲۶؛ الاعلام ۳/۲۷۲؛ ابن عساکر ۶/۳۶۲]

الصاوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷۴ میں گزر چکے۔

صدر الاسلام:
حنفیہ کے یہاں اس کا اطلاق "الجامع الکبیر" اور "الجامع الصغیر" کے شارح ابو الیسر بزدوی پر ہوتا ہے، جن کے حالات کا ذکر ج ۱ ص ۴۵۲ میں آچکا ہے۔ اور مجد الدین عبد اللہ بن محمود موصلی پر بھی ہوتا ہے، دیکھیے: الموصلی۔

[الجواہر المضیہ ۲/۲۷۷، ۳۴۹]

صدر الشریعہ (؟-۷۴۷ھ)
یہ عبید اللہ بن مسعود بن محمود بن احمد محبوبی حنفی ہیں، صدر الشریعہ اصغر، فقیہ، اصولی، مناظر، محدث، مفسر، نحوی، لغوی، ادیب، علم بیان کے ماہر، متکلم، اور منطقی تھے۔

انہوں نے اپنے دادا محمود، اور اپنے پردادا احمد صدر الشریعہ، صاحب تلقیح العقول فی الفروق سے، اور شمس الائمہ زرنجری، شمس الائمہ کردری اور شمس الائمہ حلوانی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح الوقایۃ"، "النقایۃ مختصر الوقایۃ"،

"التنقیح" اور اس کی شرح "التوضیح" اصول فقہ میں، اور "تعدیل العلوم"۔

[الفوائد البہیہ ص ۱۰۹؛ معجم المؤلفین ۶/۲۳۶؛ الاعلام ۴/۳۵۴]

ض

الضحاک:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۳ میں گزر چکے۔

ضرار بن صرد (؟-۲۲۹ھ)

یہ ضرار بن صرد تیمی، ابو نعیم، طحان، کوفی راوی حدیث، صدوق تھے، ان میں کچھ اوہام تھے، عبادت گزار تھے۔ انہوں نے ابو حازم، دراوردی، علی بن ہاشم اور حفص بن غیاث وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے بخاری، ابو حاتم، حمید بن ربیع، ابو زرعہ اور علی بن عبدالعزیز بغوی وغیرہ نے روایت کی۔ بخاری نسائی نے کہا: متروک الحدیث ہیں۔ ابو حاتم نے کہا: صدوق، صاحب قرآن و فرائض ہیں۔ ابن قانع نے کہا: ان میں ضعف اور تشیع تھا۔ اور ابن حبان نے کہا: فقیہ اور فرائض کے عالم تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۵۶؛ طبقات ابن سعد ۶/۴۱۵]

ط

طاؤس:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۴ میں گزر چکے۔

الطرطوشی:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گزر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گزر چکے۔

عاصم بن ثابت (؟-۴ھ)

یہ عاصم بن ثابت بن ابی الأقلح قیس بن عصمہ، ابو سلیمان، انصاری، اوسی ہیں، صحابی اور سابقین اولین انصار میں سے ہیں، غزوہ بدر و احد میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اور عبداللہ بن جحش کے درمیان مواخاۃ قائم کی تھی۔ غزوہ رجیع

کے موقع پر شہید ہوئے، اور حضرت حسان بن ثابت نے ان کا مرثیہ کہا۔

[الاصابہ ۲/۲۴۴؛ طبقات الکبری ۳/۲۶۴؛ الاستیعاب ۲/۷۷۹]

عامر الشعبی: دیکھئے: الشعبی۔

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گزر چکے۔

عامر بن فہیرہ (؟-۴ھ)

یہ عامر بن فہیرہ، ابو عمرو، صحابی ہیں، حضرت ابو بکر صدیقؓ کے آزاد کردہ غلام تھے، بلکہ مولدین ازد میں سے تھے، اور طفیل بن عبد اللہ کے مملوک تھے۔ بہت قدیم اسلام لائے تو حضرت ابو بکر نے انہیں طفیل سے خرید کر آزاد کر دیا، رسول اللہ ﷺ کے دار ارقم میں داخل ہونے اور وہاں دعوت اسلام کا سلسلہ شروع کرنے سے پہلے ہی وہ اسلام قبول کر چکے تھے۔ ہجرت کے موقع پر رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکر کے ساتھ تھے۔ غزوہ بدر و احد میں شریک ہوئے، اور بئر معونہ کی جنگ میں شہید ہوئے۔

[الاستیعاب ۲/۷۹۶؛ الاصابہ ۲/۲۵۶؛ طبقات ابن سعد ۳/۲۳۰]

عباس بن المطلب:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۶ میں گزر چکے۔

عبد البر بن الشحنہ:

دیکھئے: ابن الشحنہ۔

عبد الحق الاشبیلی (۵۱۰-۵۸۱ھ)

یہ عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد اللہ، ابو محمد ہیں، ابن خراط سے معروف ہیں، "اشبیلیہ" میں پیدا ہوئے اور "بجایہ" میں وفات پائی۔ فقیہ، حافظ حدیث و رجال حدیث اور علل حدیث کے عالم تھے۔ فتنہ اندلس کے موقع پر انہوں نے "بجایہ" میں قیام کیا، اور وہاں پر علم پھیلایا۔ انہوں نے شریح بن محمد اور ابو الحکم بن برجان وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابو الحسن معافری نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "المعتل من الحدیث"، "الأحکام الکبری"، "الأحکام الصغری"، اور "العاقبة فی ذکر الموت"۔

[فوات الوفیات للکتبی ۱/۵۱۸؛ شذرات الذہب ۴/۲۷۱؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۲۹۲؛ الأعلام للزرکلی ۴/۵۲]

عبد الرحمن بن ابی لیلی (؟-۸۳ھ)

یہ عبد الرحمن بن ابی لیلی یسار بن بلال بن بلیل، ابو عیسی ہیں، جلیل القدر تابعی ہیں، حضرت عمر فاروق کے عہد میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت سعد، حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابن مسعود وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے عیسی، مجاہد، ابن سیرین، شعبی اور ثابت وغیرہ تابعین نے روایت کی۔ ان کی ثقاہت اور جلالت شان پر اتفاق ہے۔ انہوں نے ایک سو بیس صحابہ کو پایا جو سبھی انصاری تھے۔

[الاصابہ ۲/۴۲۰؛ طبقات ابن سعد ۶/۱۰۹؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۳۰۳]

عبد الرحمن بن عوف:

ان کے حالات ج۲ ص ۵۹۲ میں گزر چکے۔

عبدالرحمن بن مہدی (۱۳۵-۱۹۸ھ)

یہ عبدالرحمن بن مہدی بن حسان عنبری، لؤلؤی، ابو سعید، بصری ہیں، بڑے حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ بصرہ میں ولادت و وفات ہوئی۔ امام شافعی نے کہا ہے: دنیا میں مجھے ان کی نظیر نہیں ملی۔ انہوں نے ایمن بن نابل، جریر بن حازم اور عکرمہ بن عمار وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے شیخ ابن مبارک اور عمر میں ان سے بڑے ابن وہب، اور ان کے لڑکے موسیٰ اور امام احمد وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کرتے ہوئے کہا ہے: وہ ان حفاظ حدیث میں سے تھے، ان کا شمار ان اہل تقویٰ میں ہوتا تھا جنہوں نے حدیثیں یاد کیں، انہیں جمع کیا، تفقہ حاصل کیا، کتابیں تصنیف کیں، اور حدیث بیان کیا۔

ان کی حدیث میں کئی تصانیف ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۶/۲۷۹؛ حلیۃ الاولیاء ۹/۳؛ الأعلام ۴/۱۱۵؛ معجم المؤلفین ۵/۱۶۹]

عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گزر چکے۔

عبداللہ بن محمد (۲۱۳-۲۹۰ھ)

یہ عبداللہ بن امام احمد بن محمد بن حنبل شیبانی، بغدادی، ابوعبدالرحمن ہیں، حافظ حدیث اور بغداد کے باشندے تھے۔ انہوں نے اپنے والد، یحییٰ بن معین، احمد بن منیع بغوی، داؤد بن رشید، ابو الربیع زہرانی، ابوبکر بن ابی شیبہ اور ہیثم بن خارجہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے نسائی، ابن صاعد، طبرانی، ابوعوانہ، ابوبکر شافعی وغیرہ نے روایت کی۔ نسائی نے کہا: وہ ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: "الزوائد" جو ان کے والد کی کتاب "الزہد" پر حاشیہ ہے، "زوائد المسند" جس میں انہوں نے اپنے والد کی مسند میں تقریباً دس ہزار احادیث کا اضافہ کیا ہے، اور "کتاب السنۃ"۔

[تہذیب التہذیب ۵/۱۴۱؛ طبقات الحفاظ ص ۲۸۸؛ طبقات الحنابلہ ۱/۱۸۰؛ الأعلام ۴/۱۸۹؛ معجم المؤلفین ۶/۲۹]

عبداللہ بن زید (۷ ق ھ-۶۳ھ)

یہ عبداللہ بن زید بن عاصم بن کعب، ابو محمد، انصاری، مدنی اور بقول بعض مازنی صحابی ہیں۔ بہادر تھے۔ غزوہ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے، ابو احمد حاکم اور ابن مندہ قطعی طور پر ان کی شرکت کے قائل ہیں۔ ابن عبدالبر نے کہا: وہ غزوہ احد وغیرہ میں شریک ہوئے، بدر میں شریک نہ تھے۔ انہوں نے ہی مسیلمہ کذاب کو قتل کیا تھا جیسا کہ خلیفہ بن خیاط وغیرہ نے لکھا ہے، مسیلمہ نے ان کے بھائی حبیب بن زید کو قتل کر دیا تھا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے حدیث وضو وغیرہ کی روایت کی ہے۔

اور ان سے ان کے بھائی عباد بن تمیم نے اور سعید بن مسیب وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ان کی ۴۸ احادیث ہیں۔ واقعہ حرہ میں شہید کر دیئے گئے۔

[الاستیعاب ۳/۹۱۳؛ الاصابۃ ۲/۳۱۲؛ الأعلام ۴/۲۱۹؛ تہذیب التہذیب ۵/۲۲۳]

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

عبداللہ بن عدی:
دیکھئے: ابن عدی۔

عبداللہ بن عمر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گزر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گزر چکے۔

عتبہ بن عبد سلمی (؟-۸۷ ور ایک قول ۲۷ھ)

یہ عتبہ بن عبداللہ سلمی ور بقول بعض عتبہ بن عبد (اضافت کے بغیر)، ابوالولید، صحابی ہیں، اہل حمص میں شمار ہوتے تھے، کہا جاتا ہے کہ ان کا نام (عتلہ) اور بقول بعض (نشبہ) تھا، حضور ﷺ نے سے بدل دیا۔

انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی، اور ان سے ان کے بیٹے یحیی، نیز حکیم بن عمیر اور راشد بن سعد وغیرہ نے روایت کی۔ واقدی نے کہا ہے: شام میں وفات پانے والے آخری صحابی یہی ہیں۔

[الاصابہ ۲/ ۴۵۴، تہذیب التہذیب ۷/ ۹۸، طبقات ابن سعد ۷/ ۴۱۳]۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گزر چکے۔

عدوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گزر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گزر چکے۔

عز الدین بن عبدالسلام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گزر چکے۔

عطاء:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گزر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گزر چکے۔

علقمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گزر چکے۔

علی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گزر چکے۔

علی البصری (؟-؟)

یہ علی بن عیسی بصری ہیں۔ امام سراج الدین فرضی نے اپنی "سراجیہ" میں فصل: "صنف ثانی کے ذوی الأرحام" کے تحت کہا ہے: ان میں میراث کا سب سے زیادہ حقدار وہ ہے جو کسی بھی جہت سے میت سے قریب ترین ہو، اور برابری کے وقت جو یک وارث کے واسطہ سے وابستہ ہو وہ ابو سہل فرضی، ابو الفضل خفاف ور علی بن عیسی بصری کے نزدیک زیادہ مستحق ہے۔ ہمیں ان کے علاوہ کہیں ان کا تذکرہ نہیں ملا۔

[جواہر المضیہ ۲۶۸/]

عمار بن یاسر (۵۷ق ھ-۳۷ھ)

یہ عمار بن یاسر بن عامر بن مالک کنانی، مذحجی، عنسی، قحطانی، ابو الیقظان، صحابی ہیں، صاحب رائے اور بہادر لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اول اول اسلام لانے والوں اور اس کا برملا اظہار کرنے والوں میں سے ہیں۔ مدینہ کی طرف ہجرت کی، بدر، اُحد، خندق اور بیعت رضوان میں شریک ہوئے۔ حضور ﷺ نے ان کو "الطیب المطیب" کا لقب دیا تھا۔ جنگ جمل اور صفین میں حضرت علی کے ساتھ شریک ہوئے، اور "صفین" میں شہید ہوئے۔

[الاستیعاب ۳/۱۱۳۵؛ طبقات ابن سعد ۳/۲۴۶؛ الاعلام ۵/۳۶]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج۱ ص۴۷۹ میں گزر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج۱ ص۴۸۰ میں گزر چکے۔

عمرو بن عبسہ (؟-؟)

یہ عمرو بن عبسہ بن عامر بن خالد سلمی ہیں، کنیت ابو نجیح تھی، ان کو ابو شعیب بھی کہا جاتا تھا، صحابی ہیں، ابتداء اسلام میں اول اول مسلمان ہوئے۔ کسی طریقہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ میرے دل میں یہ بات ڈال دی گئی کہ بت پرستی باطل ہے۔ میں نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا: عمرو! مکہ میں ایک شخص تمہاری ہی طرح باتیں کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سن کر میں مکہ آیا تو آپ ﷺ کو کعبہ کے پاس اللہ کی تسبیح بیان کرتے پایا۔ میں نے عرض کیا: آپ کون ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا رسول، میں نے پوچھا: آپ کا پیغام کیا ہے؟ فرمایا: "ان نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، ونكسر الأوثان، ونحقن الدماء" (یہ کہ صرف اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ، بتوں کو توڑ دو، خون ریزی نہ کرو)، میں نے پوچھا: اس پیغام میں آپ کے ساتھ کون کون شریک ہیں؟ فرمایا: ایک آزاد، ایک غلام، یعنی حضرت ابو بکر اور حضرت بلال، میں نے کہا: ہاتھ بڑھایئے میں آپ سے اسلام پر بیعت کرتا ہوں۔

صحابہ میں عبد اللہ بن مسعود، ابو امامہ باہلی اور سہل بن سعد نے اور تابعین میں ابو ادریس خولانی وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے۔

[الاستیعاب ۳/۱۱۹۲؛ اسد الغابہ ۴/۱۲۰؛ الاصابہ ۳/۵]

العینی:

ان کے حالات ج۲ ص۵۹۶ میں گزر چکے۔

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۸۱ میں گزر چکے۔

ف

فاطمہ زہراء (۱۸ق ھ-۱۱ھ)

یہ فاطمہ بنت محمد رسول اللہ ﷺ ہاشمیہ قرشیہ ہیں، ان کی ماں خدیجہ بنت خویلد ہیں قریش کی شریف ترین عورتوں میں سے تھیں۔ حضرت فاطمہؓ کی شادی حضرت علیؓ سے ہوئی، اور ان کے بطن سے حضرت علیؓ کی اولاد میں حسن، حسین، ام کلثوم اور زینب ہیں۔

اپنے والد (محمد ﷺ) کے بعد چھ ماہ حیات رہیں، اسلام میں سب سے پہلے ان ہی کے لئے تابوت بنایا گیا۔ حضرت فاطمہ کی ۱۸ احادیث ہیں۔

سیوطی نے "الثغور الباسمة في مناقب السيدة فاطمة" کے نام سے، اور عمر ابونصر نے "فاطمة بنت محمد" کے نام سے کتاب لکھی ہے۔

[اسد الغابہ ۵/ ۵۹۰؛ الاصابہ ۴/ ۳۷۷؛ الاستیعاب ۴/ ۱۸۹۳؛ الأعلام ۵/ ۳۲۹]

مفتوحی (؟-۱۰۸۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن علی بن ابراہیم بہوتی مصری فتوحی ہیں، ابن النجار سے مشہور ہیں، انھوں نے اپنے زمانہ کے بڑے بڑے علماء مثلاً عبدالرحمن بہوتی حنبلی اور محمد بن عبدالرحمن شافعی سے علم حاصل کیا۔ شبراملسی ان کا احترام اور ان کی تعریف کرتے تھے۔

شعرانی نے کہا: میں ان کے ساتھ چالیس سال تک رہا لیکن ان میں کوئی معیوب چیز نہیں دیکھی۔ مصر میں حنابلہ کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: "حواش علی کتاب منتهى الإرادات" فقہ میں، "شرح الكوكب المنير" علم اصول میں، "حاشية على شرح عصام الدين السمرقندي" بلاغت میں، اور "التحفة" یہ تمت ہوئی ہیں۔

[معجم المؤلفین ۸/ ۲۹۴؛ الاعلام ۶/ ۲۳۳؛ خلاصۃ الاثر ۳/ ۳۹۰]

الفخر الرازی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گزر چکے۔

ق

القاسم بن سلام، ابوعبید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گزر چکے۔

القاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گزر چکے۔

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گزر چکے۔

قاضی حسین:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گزر چکے۔

قاضی خان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گزر چکے۔

قاضی عبد الوہاب (۳۶۲-۴۲۲ھ)

یہ عبد الوہاب بن علی بن نصر بن احمد ابو محمد ثعلبی بغدادی، مالکی ہیں، فقیہ، ادیب، اور فقہاء مالکیہ میں سے تھے۔ بغداد میں ولادت ہوئی، اور وہیں قیام رہا۔ "اسعرد" اور "بادرایا" (عراق) میں قاضی رہے۔

بعض تصانیف: "التلقین" فقہ مالکی میں، "عیون المسائل"، "النصرة لمذهب مالك"، "شرح المدونة"، اور "الإشراف على مسائل الخلاف"۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۱۰۳؛ شذرات الذہب ۳/ ۲۲۳؛ طبقات الفقہاء ص ۱۴۳؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۲۶؛ الأعلام ۴/ ۳۳۵]

قتادہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گزر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گزر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گزر چکے۔

القلیوبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گزر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گزر چکے۔

الکرخی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گزر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گزر چکے۔

م

مازری:

ان کے حالات ج۱ ص۴۸۹ میں گزر چکے۔

مالک:

ان کے حالات ج۱ ص۴۸۹ میں گزر چکے۔

ماوردی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۰ میں گزر چکے۔

متولی:

ان کے حالات ج۲ ص۶۰۰ میں گزر چکے۔

مجاہد:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۰ میں گزر چکے۔

محاملی (۳۶۸-۴۱۵ اور ایک قول ۴۱۴ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد بن قاسم ابو الحسن، بغدادی، شافعی ہیں، محاملی سے معروف ہیں، اور ایک قول ہے: ابن محاملی سے معروف ہیں، شافعی فقیہ ہیں، خطیب نے کہا: ان کو فقہ میں مہارت حاصل تھی، ذکاوت اور سوجھ بوجھ میں اپنے معاصرین سے بہت آگے تھے۔ بغداد ہی ان کا مولد اور آخری آرام گاہ ہے۔ محمد بن مظفر اور ابو الحسن بن ابی سری وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اور خود ان سے محمد بن تدیر اور ان کے بیٹے ابو الفضل نے سماعت کی۔

بعض تصانیف: "کتاب المجموع" چند جلدوں میں، "التجرید"، "المقنع"، اور "اللباب" یہ سب فقہ شافعی میں ہیں۔

[طبقات الشافعیہ ۳؍۲۰؛ طبقات الفقہاء ص ۱۰۸؛ معجم المؤلفین ۲؍۴۷؛ الاعلام ۱؍۲۰۴؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ ص ۴۴]

المحلی:

ان کے حالات ج۲ ص۶۰۰ میں گزر چکے۔

محمد بن جریر الطبری:

ان کے حالات ج۲ ص۶۰۱ میں گزر چکے۔

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۱ میں گزر چکے۔

محمد بن الحنفیہ (۲۱-۸۱ھ)

یہ محمد بن علی بن ابی طالب، ابو القاسم ہیں، ابن الحنفیہ سے معروف ہیں، ابتداء اسلام کے زبردست سورماؤں میں سے تھے، حضرت حسن و حسین کے باپ شریک بھائی ہیں، ان کی ماں خولہ بنت جعفر، قبیلہ بنی حنیفہ سے تعلق رکھتی تھیں، وہ بڑے وسیع علم والے، اور متقی تھے، کبار تابعین میں سے ہیں، حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انہوں نے حضرت عثمان اور اپنے والد رضی اللہ عنہما سے حدیث سنی، اور خود ان سے ان کے بیٹے حسن، عبد اللہ، ابراہیم اور عون، اور تابعین

کی ایک جماعت نے حدیث سنی۔ ان کی سوانح پر خطیب علی بن حسین ہاشمی نجفی نے "محمد بن الحنفیۃ" کے نام سے کتاب لکھی ہے۔

[طبقات ابن سعد ۵/۶۶؛ الأعلام ۷/۱۵۲؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۸۸؛ حلیۃ الأولیاء ۳/۱۷۴]

محمد بن سیرین: دیکھئے: ابن سیرین:
ان کے حالات ج ص ۴۳۳ میں گزر چکے۔

محمد بن عبد الحکم: یہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم ہیں:
دیکھئے: ابن عبد الحکم۔

محمد بن عبد الرحمن البخاری (؟-۵۴۶ھ)

یہ محمد بن عبد الرحمن بن احمد، ابو عبد اللہ بخاری، علاء الدین ہیں، لقب ان کا زاہد تھا، بخارا کے رہنے والے تھے، فقیہ، اصولی، متکلم اور مفسر تھے۔ ابو نصر احمد بن عبد الرحمن سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان ہی سے حدیث کی روایت کی۔ سمعانی نے کہا ہے: فقیہ، فاضل، متقی، مذاکرہ کرنے والے، اصولی اور متکلم تھے۔ یہ محمد بن عبد الرحمن، صاحب "ہدایہ" کے مشائخ میں سے ہیں، انہوں نے اپنے مشائخ کے تذکرہ میں ان کا ذکر کیا ہے اور کہا: انہوں نے مجھے اجازت بھی دی ہے۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، کہا جاتا ہے کہ اس کے ایک ہزار سے زائد اجزاء تھے۔

[الجواہر المضیۃ ۲/۶۷؛ الفوائد البہیۃ ص ۱۷۵؛ معجم المؤلفین ۱۰/۱۴۳؛ الأعلام ۷/۶۴]

محمد بن علی بن الحسین (۵۶-۱۱۴ھ)

یہ محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب ہیں، ان کی کنیت ابو جعفر تھی، فقہاء مدینہ میں سے تھے، ان کو باقر کہا جاتا تھا، اس لئے کہ انہوں نے علم کو شق کرکے اس کی اصل اور تہہ تک رسائی حاصل کی تھی، اور بڑی وسیع معلومات کے حامل ہو گئے تھے۔

انہوں نے اپنے والد، اپنے دونوں دادا حسن اور حسین، جابر اور ابن عمر وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے عطاء، ابن جریج، ان کے بیٹے جعفر، امام ابو حنیفہ، اوزاعی اور زہری وغیرہ نے روایت کی ہے۔ زہری وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ نسائی نے ان کا ذکر فقہاء تابعین اور اہل مدینہ میں کیا ہے۔

[طبقات الحفاظ ص ۴۹؛ تہذیب التہذیب ۹/۳۵۰؛ العبر ۱/۱۴۲؛ شذرات الذہب ۱/۱۴۹؛ حلیۃ الأولیاء ۳/۱۸۰]

المرتضی الزبیدی (۱۱۴۵-۱۲۰۵ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق حسینی، زبیدی، ابو الفیض ہیں، ان کا لقب "مرتضی" تھا، لغت، حدیث، رجال اور انساب کے زبردست عالم تھے، متعدد علوم کے ماہر اور عظیم مصنف تھے، اصلاً واسط (عراق) کے تھے، ہندوستان میں (بلگرام میں) ولادت ہوئی، "زبید" (یمن) میں پروان چڑھے، تجارت کا سفر کیا، مصر میں قیام پذیر رہے، ان کے فضل وکمال کی شہرت تھی، شعبان میں مصر کے طاعون میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "تاج العروس في شرح القاموس"، "إتحاف السادة المتقين" یہ إحیاء العلوم للغزالی کی شرح ہے، "أسانيد الكتب الستة"، اور "عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة"۔

[الأعلام ۷/۲۹۷؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۸۲؛ معجم المطبوعات ۱۷۲۶]

المروزی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۲ میں گزر چکے۔

المرغینانی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۲ میں گزر چکے۔

مروان بن الحکم:

ان کے حالات ج۲ ص۶۰۲ میں گزر چکے۔

المزنی:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۲ میں گزر چکے۔

مسروق (؟-۶۳ اور ایک قول ۶۲ھ)

یہ مسروق بن الاجدع بن مالک بن امیہ ہمدانی، کوفی، وادعی ہیں، ابو عائشہ، تابعی، ثقہ، اہل یمن میں سے ہیں، حضرت ابوبکر صدیق کے دورِ خلافت میں مدینہ آئے، کوفہ میں سکونت اختیار کی، حضرت ابوبکر، عمر، عائشہ، معاذ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت کی، اور خود ان سے شعبی، نخعی اور ابو الضحیٰ وغیرہ نے روایت کی۔ شعبی نے کہا: ان سے بڑا علم کا طالب میں نے نہیں دیکھا، انہیں تو ان کا علم شریح سے زیادہ تھا، لیکن شریح میں فیصلہ کی بصیرت ان سے زیادہ تھی۔

[الإصابة ۳/ ۴۹۲؛ الأعلام ۸/ ۱۰۸؛ أسد الغابة ۴/ ۳۵۴؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۷۶]

مسلم:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۲ میں گزر چکے۔

المسناوی (؟-۱۱۳۶ھ)

یہ محمد بن احمد دلائی مسناوی، بکری، مالکی، ابو عبد اللہ ہیں، فقیہ اور بعض علوم کے ماہر تھے، "فاس" میں افتاء اور تدریس کا کام انجام دیتے تھے۔

بعض تصانیف: "الاستنابة في إمامة الصلاة"، "كتاب الرد على من زعم عدم مشروعية القبض في الصلاة في النفل"، اور "صرف الهمة إلى شرح الذمة"۔

[معجم المؤلفین ۸/ ۳۵۹؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۳۱۷؛ إیضاح المکنون ۲/ ۶۷، ۲۶۷]

المسور بن مخرمہ:

ان کے حالات ج۲ ص۶۰۲ میں گزر چکے۔

مطرف:

ان کے حالات ج۲ ص۶۰۳ میں گزر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۳ میں گزر چکے۔

معاویہ بن حیدہ (؟-؟)

یہ معاویہ بن حیدہ بن معاویہ بن قشیر بن کعب ہیں، خدمت نبوی میں آئے، مشرف بہ اسلام ہوئے اور آپ ﷺ کی صحبت میں رہے، کچھ چیزوں کے متعلق سوالات کئے۔ بصرہ میں سکونت اختیار کی، خراسان میں جہاد کیا، اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔

حضور ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے حکیم،

عروہ بن رویم لخمی اور حمید یزنی نے روایت کی۔ اصحاب سنن نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔

[أسد الغابہ ۳۸۵/۴؛ الاصابہ ۴۳۲/۳؛ الاستیعاب ۴۱۵/۳؛ تہذیب التہذیب ۲۰۵/۱۰؛ طبقات ابن سعد ۳۵/۷]

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گزر چکے۔

المغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گزر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گزر چکے۔

المواق (؟-۸۹۷ھ)

یہ محمد بن یوسف بن ابی قاسم بن یوسف عبدری، اور بقول بعض عبدوسی، غرناطی، ابو عبداللہ ہیں، "مواق" سے مشہور ہیں، اہل غرناطہ میں سے تھے، مالکی فقیہ تھے، وہ غرناطہ میں اپنے وقت کے عالم، امام اور مفتی تھے۔ جلیل القدر علماء مثلاً ابو قاسم بن سراج اور محمد بن عاصم وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے شیخ زروق، ابو الحسن زقاق اور احمد بن داؤد وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "التاج والإكليل شرح مختصر خليل" فقہ میں، اور "سنن المهتدين في مقامات الدين"۔

[نیل الابتہاج ص ۳۲۴؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۶۲؛ الضوء اللامع ۹۸/۱۰؛ الأعلام ۳۰/۸]

الموصلی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۴ میں گزر چکے۔

ن

النخعی: ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گزر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

النسفی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

نعیم بن حماد (؟-۲۲۹ اور ایک قول ۲۲۷ھ)

یہ نعیم بن حماد بن معاویہ حارث خزاعی، ابو عبداللہ ہیں، محدث اور علم فرائض کے ماہر تھے، حدیث میں "مسند" کے اولین جامع یہی ہیں، "مرو الروذ" میں پیدا ہوئے، اور ایک زمانہ تک طلب حدیث کے لئے حجاز اور عراق میں مقیم رہے، اور مصر میں سکونت اختیار کی اور یہیں رہے یہاں تک کہ معتصم کی خلافت میں عراق لائے گئے۔ مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تو وہ خاموش رہے، قید کئے گئے اور قید ہی میں چل بسے۔

بعض تصانیف: "الفتن والملاحم"۔

[شذرات الذہب ۲/ ۱۶۷؛ میزان الاعتدال ۴/ ۲۶۹؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۱۱۳؛ الاعلام ۹/ ۱۳]

نوح بن درّاج (؟-۱۸۲ھ)

یہ نوح بن درّاج، ابو محمد، کوفی نخعی ہیں، فقیہ تھے، امام ابوحنیفہ وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا۔ خطیب نے کہا: نوح بن درّاج کوفہ کے قاضی تھے۔ ان کی دونوں آنکھیں چلی گئی تھیں، نابینا ہونے کی حالت میں فیصلہ کرتے، مسلسل تین سال اسی طرح گذر گئے لیکن کسی نے ان کے نابینا پن کو نہ جانا، وفات کے وقت وہ مشرقی بغداد کے قاضی تھے۔ امام ابوحنیفہ، اعمش اور سعید بن منصور سے حدیث کی روایت کی۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۲۰۲؛ تاریخ بغداد ۱۳/ ۳۱۵؛ الاعلام ۹/ ۲۷]

النووی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

الہروی (؟-۴۰۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن، ابو عبید ہروی، فاشانی ہیں، مؤدب، اکابر علماء میں سے تھے، ابو منصور ازہری کے پاس تحصیل علم میں مشغول رہے، اور ان ہی سے فائدہ اٹھایا۔ ہروی (ہاء اور راء کے فتحہ کے ساتھ) ہرات (خراسان کا ایک شہر) سے منسوب ہے، اور فاشانی ہرات کا ایک گاؤں ہے۔

بعض تصانیف: "کتاب الغریبین" جو غریب القرآن اور غریب الحدیث کے موضوع پر ہے۔

[وفیات الأعیان ۱/ ۹۵؛ الأعلام ۱/ ۲۰۳؛ بغیۃ الوعاۃ ۱/ ۳۷۱]

ہشام بن اسماعیل (؟-۲۱۷ھ)

یہ ہشام بن اسماعیل بن یحییٰ بن سلیمان، ابو عبد الملک ہیں، ان کو خزاعی، دمشقی کہا جاتا ہے، فقیہ اور حنفی تھے۔

انہوں نے ولید بن مسلم، ہقل بن زیاد، ولید بن مزید، اسماعیل بن عبد اللہ بن سماعہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابوعبید القاسم بن سلام، محمد بن عبد اللہ بن عمار، بخاری، یزید بن محمد اور ابراہیم بن یعقوب جوزجانی وغیرہ نے روایت کی۔ ابن عمار نے کہا: میں نے دمشق میں ان سے زیادہ باکمال نہیں دیکھا۔ ابوحاتم نے کہا: شیخ تھے، صالح تھے۔ نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۲؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۴۷۵؛ شذرات الذہب ۲/ ۳۹]

و

وکیع بن الجراح (۱۲۹-۱۹۷ھ)

یہ وکیع بن جراح بن ملیح، ابو سفیان، رؤاسی ہیں، فقیہ اور حافظ حدیث تھے، اس قدر شہرت تھی کہ اپنے دور کے محدث عراق شمار ہوتے تھے، (ہارون) رشید نے ان کو کوفہ کا قاضی بنانا چاہا، لیکن انہوں نے ورع وتقوی کی وجہ سے قبول نہ کیا۔

انہوں نے ہشام بن عروہ، اعمش اور اوزاعی وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابن مبارک (حالانکہ وہ ان سے بڑے ہوئے تھے)، احمد، ابن مدینی، اور یحییٰ بن معین وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "السنن"، اور "المعرفة والتاریخ"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۸۲؛ حلیۃ الأولیاء ۸/ ۳۶۸؛ الجواہر المضیہ ۲/ ۲۰۸؛ الأعلام ۹/ ۱۳۵]

ی

یحییٰ بن آدم (؟-۲۰۳ھ)

یہ یحییٰ بن آدم بن سلیمان قرشی، اموی، ابو زکریا ہیں، "احول" ان کی صفت تھی، ثقات محدثین میں سے تھے، فقیہ تھے، ان کا علم وسیع تھا، کوفہ کے باشندہ تھے۔ انہوں نے یونس بن ابی اسحق، عیسی بن طہمان اور ثوری سے روایت کی، اور خود ان سے احمد، اسحاق، یحییٰ اور حسن بن علی نے روایت کی۔ ابن معین اور نسائی نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور ابو داؤد نے کہا: یہ منفرد شخصیت ہیں۔

بعض تصانیف: "کتاب الخراج"، "الفرائض"، اور "الزوال"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۳۳۷؛ شذرات الذہب ۲/ ۸؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۱۸۵؛ الأعلام ۹/ ۱۶۰؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۱۷۵؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۱۵۰]

یحییٰ بن اکثم (۱۵۹-۲۴۲ھ)

یہ یحییٰ بن اکثم بن محمد بن قطن، تمیمی، اسیدی، مروزی، ابو محمد ہیں، مشہور قاضی، معروف ومستند فقیہ، زبان وادب کے ماہر، اور اچھے نقاد تھے۔ خطیب نے تاریخ میں لکھا ہے: یحییٰ بن اکثم بصرہ کے قاضی ہوئے، پھر بغداد کے قاضی القضاۃ ہوئے، نیز ان کے سپرد مامون کے حکومتی امور کا نظم ونسق بھی تھا۔ ابن خلکان نے لکھا ہے: فقہ میں یحییٰ نے بہت عظیم کتابیں تصنیف کیں، طوالت کی وجہ سے لوگوں نے ان کو چھوڑ دیا تھا۔ انہوں نے عبد اللہ بن مبارک اور سفیان بن عیینہ وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابو عیسی ترمذی وغیرہ نے روایت کی۔

"اصول" میں ان کی کئی تصنیفات ہیں، اور "التنبیہ" کے نام سے عراقیوں پر ایک کتاب لکھی تھی، ان کے داؤد بن علی کے ساتھ مناظرے ہوئے، مدینہ کے ایک گاؤں "ربذہ" میں وفات پائی۔

[وفیات الأعیان ۵/ ۱۹۷؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۱۷۹؛ تاریخ بغداد ۱۴/ ۱۹۱؛ الأعلام ۵/ ۱۶۷؛ الجواہر المضیہ ۲/ ۲۱۰؛ الفوائد

الجیہ/ ۲۲۴]

یزید بن الأسود (؟-؟)

یہ یزید بن أسود خزاعی (اور ان کو السوائی بھی کہا جاتا ہے)، عامری، ابو جابر، صحابی ہیں۔ ان سے ان کے بیٹے جابر نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''شهدت مع النبي ﷺ حجته فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلاته انحرف فإذا هو برجلين في آخريات القوم لم يصليا معه فقال: ما منعكما أن تصليا معنا، فقالا: يا رسول الله! إنا كنا صلينا في رحالنا، قال: فلا تفعلا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة'' (میں حضور ﷺ کے ساتھ حج میں شریک ہوا، آپ ﷺ کے ساتھ نماز صبح مسجد خیف میں پڑھی، نماز پوری ہونے کے بعد آپ ﷺ مڑ گئے، تو کیا دیکھتے ہیں کہ دو اشخاص آخر میں بیٹھے ہیں، انہوں نے حضور ﷺ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی، حضور ﷺ نے فرمایا: ہمارے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا مانع ہے؟ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم قیام گاہ میں پڑھ چکے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، اگر قیام گاہ میں نماز پڑھ کر مسجد میں آؤ، اور جماعت ہو رہی ہو تو لوگوں کے ساتھ نماز میں شریک ہو جاؤ، یہ نماز تمہارے لئے نفل ہوگی)۔ تینوں اصحاب سنن نے اس کی روایت کی ہے۔

[الاستیعاب ۴/ ۱۵۷۱؛ أسد الغابہ ۵/ ۱۰۳؛ الإصابہ ۳/ ۶۵۱؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۱۴]

یزید بن ہارون (۱۱۸-۲۰۶ھ)

یہ یزید بن ہارون بن زاذان بن ثابت، ابو خالد، سلمی (ولاء کے اعتبار سے) ہیں، ثقہ حفاظ حدیث میں سے ہیں، ان کی ولادت ووفات ''واسط'' میں ہوئی، وسیع دینی علم رکھتے تھے، ذی حیثیت تھے، اصلاً بخارا کے تھے، کہا کرتے تھے: مجھے سند کے ساتھ ۲۴ ہزار احادیث یاد ہیں۔ انہوں نے عاصم احول، یحییٰ بن سعید اور سلیمان تیمی وغیرہ سے حدیث سنی، اور ان سے احمد، ابن مدینی، ابو بکر بن ابی شیبہ اور احمد بن فرات وغیرہ نے روایت کی۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۹۲؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۶۶؛ طبقات الحفاظ/ ۱۳۲؛ الأعلام ۹/ ۲۴۷]